


KÖPRÜLÜ KÜT.
505



كتاب الوافي في شرح مختصر الاخسيكثي لحسام الدين السغناقي

١٠٢

مما ذكر في توبة

دعا دعا به رسول الله صلى الله عليه وسلم حين اخرجته سادة ثقيف من الطائف لما التجا اليهم من مكة بعد موت ابي طالب ليمنعوه من اذى قريش فاهانوا به واغروا به سفهائهم يسبونه حتى اجتمع عليه الناس والجاوه الى حائط فعمد الى ظل حبلة من عنب فجلس فيه وقال اللهم اليك اشكو ضعف قوتي وقلة حيلتي وهواني على الناس يا ارحم الراحمين انت رب المستضعفين وانت ربي الى من تكلني الى بعيد يتجهمني ام الى عدو ملكته امري ان لم يكن بك علي غضب فلا ابالي ولكن عافيتك هي اوسع لي اعوذ بنور وجهك الذي اشرقت له الظلمات وصلح عليه امر الدنيا والاخرة من ان تنزل بي غضبك او يحل علي سخطك لك العتبى حتى ترضى لا حول ولا قوة الا بك

من كتاب السيرة تصنيف ابن هشام رحمه الله

من كتاب جامع الاصول

عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع العربان قال مالك وذلك فيما نرى والله اعلم ان يشتري الرجل العبد او الوليدة او يتكارى الدابة ثم يقول للذي اشترى منه او تكارى منه اعطيك دينارا او درهما او اكثر من ذلك او اقل على اني ان اخذت السلعة او ركبت ما تكاريت منك فالذي اعطيتك هو من ثمن السلعة او من كرا الدابة وان تركت ابتياع السلعة او كرا الدابة فما اعطيتك لك باطل بغير شيء اخرجه الموطا وابو داود وذكر في شرحه ... عربون وعربان وهو ان يشتري شيا فيدفع الى البائع مبلغا على انه ان تم البيع احتسب من الثمن وان لم يتم كان للبائع ولم يرجع فيه يقال اعرب في كذا وعرب وعربن كانه سمي ذلك لان فيه اعرابا لعقد البيع اي اصلاحا وازالة فساد وهو فاسد بنفسه وفي سنده الحديث الضا

٥٠٥

كتاب الوافي في شرح مختصر الاخسيكثي لحسام الدين السغناقي

دعا دعا به رسول الله صلى الله عليه وسلم حين اخرجته سادة ثقيف من الطائف لما التجأ اليهم من بعد موت ابي طالب ليمنعوه من اذى قريش فاهانوا به واغروا به سفهاءهم يسبونه حتى اجتمع عليه الناس والجاؤه الى حائط فعمد الى ظل حبلة من عنب فجلس فيه وقال اللهم اليك اشكو ضعف قوتي وقلة حيلتي وهواني على الناس يا ارحم الراحمين انت رب المستضعفين وانت ربي الى من تكلني الى بعيد يتجهمني ام الى عدو ملكته امري ان لم يكن بك علي غضب فلا ابالي ولكن عافيتك هي اوسع لي اعوذ بنور وجهك الذي اشرقت له الظلمات وصلح عليه امر الدنيا والاخرة من ان ينزل بي غضبك او يحل بي سخطك لك العتبى حتى ترضى ولا حول ولا قوة الا بك من كتاب السيرة تصنيف ابن هشام رحمه الله

٥٠٥

من كتاب جامع الاصول عربون ويقال عربان وحده

قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع العربان قال مالك وذلك فيما نرى والله اعلم ان يشتري الرجل العبد او الوليدة او يتكارى الدابة ثم يقول للذي اشترى منه او تكارى منه اعطيك دينارا او درهما او اكثر من ذلك او اقل على اني ان اخذت السلعة او ركبت ما تكاريت منك فالذي اعطيتك هو من ثمن السلعة او من كراء الدابة وان تركت ابتياع السلعة او كراء الدابة فما اعطيتك لك باطل بغير شيء اخرجه الموطا وابو داود وذكر في شرحه [illegible] عربون وعربون وهو ان يشتري شيئا فيدفع الى البائع مبلغا من الثمن ان تم البيع احتسب من الثمن وان لم يتم كان للبائع ولم يرتجعه منه يقال اعرب في كذا وعرّب وعربن كانه سمي بذلك لان فيه اعرابا لعقد البيع اي اصلاحا وازالة فساد [illegible] تفسيره في غريب الحديث الشامل

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي جعل قوانين الشرع اصولا مشيدة الاطراف وصير افانينها فروعا ملتفة الاثمار والاصناف واشهد على لطف حكمه اثار العلل المطردة وادلة على سبوغ كلمه استقامة الاقيسة المعتضدة وبعث رسلا مقتدرين لما انزل من اقسام الخاص والظاهر ومبينين لما اجمل واشكل على البادي والحاضر فصلوات الله عليهم وعلى نصرتهم من ائمة الدين وعلى من تابعهم وشايعهم من المسلمين الى يوم الدين يقول العبد الضعيف حسين بن علي بن حجاج بن علي السغناقي جعل الله تعالى يومه خيرا من امسه وآتاه في دنياه الى ان انفردت من اساتذي المتقنين وجانبت عن اكابر اصحاب المدرسين وتجافيت عن كتب شافية لاسقام الريب والظنون وكاشفة لما استبهم من المستور والمكنون توخيت ان اجمع ما التقطت من فوايد شتى وهويت ان اضم ما كان دون الامحاء يكون منه حتى ما انضوى اليه فنوع المختلفين الى افراح الراجين لدي خصوصا ما استجمع عندي من فرايد اصول الفقه ودررها وفوائد نكتها وغررها اذا ولعت منه بسطت عن التمايم وبسطت العمايم باستكشاف معضلاتها واستفتاح مقفلاتها فانها مبينة معدن لدرايات والدلالات ومدارك الدلايل والبينات ومراح للارواح وجناح النجاح وبها يعرف سر قول النبي المختار وقايد الاخيار صلى الله عليه اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا اذ استنباط معنى النظم لا يخلو عن اقسامها ولا ينفلت عن انواعها ثم من بينها ما دونوا النسخة المنسوبة الى الامام العالم الزاهد المتقن المتبحر ولاج خزانة الحقايق ودراك لطايف الدقايق ودقيق النظر مفتي الشرع ظهير الشريعة نصير السنة محمد بن محمد بن عمر حسام الدين الاخسيكثي غفر الله له ولوالديه واكرمه باجزل الثواب من لدنه دوارة بين طالبيها ومغزاة قريبة لسالكيها محذوفة الفضول مبينة الفصول متداخلة الفروض والتطاير منسردة اللآلي والجواهر تلذ لكل ناظر ... في تعلمها وتعليمها ومكبين في تحديثها وتفسيرها فاجبتهم الى ذلك وان لم ارتهيا لذلك ما حملني عليه فرط الفضول بل خوف ضياع ما تقدم من نكت الاصول اللهم منك نستهدي ولك نستكين اياك نعبد واياك نستعين القول في تسمية هذا النوع من العلم باصول الفقه الاصل ما يبتنى عليه غيره والفرع ما يبتنى على غيره وقيل الاصل هو الشيء القايم بذاته المستتبع لصفاته كاصل الشجرة قايم بذاته مستتبع لثمراته والفقه هو الوقوف على المعاني المستنبطة من النصوص وكذا يراد به الاحكام الثابتة بالاصول ثم تسمية هذا النوع من العلم بذلك على الوجه الاخير ظاهر لابتناء الاحكام الشرعية على هذه الاصول الاربعة ثم هذا النوع من العلم لبيان هذه الاصول تسمية وعلى الوجه الاول من معنى الفقه لان المعاني المستنبطة من النصوص عليها وقيل الفقه فهم مضمر المعنى عن مصرحه وعن هذا لا يطلق اسم الفقيه على الله تعالى وعن ابي حنيفة رضي الله عنه الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها وانما سمي ... الله تعالى في القلوب ثم الاصل والفرع من الاسماء الاضافية كاسم الجنس والنوع اذ يجوز ان يكون الشيء الواحد اصلا باعتبار وفرعا باعتبار آخر وهذه الاشياء اعني الكتاب والسنة والاجماع والقياس اصول لابتناء الاحكام عليها وفروع لاصول الكلام لان الكتاب اصل من كل وجه لما ان حجية غيره انما تثبت بقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وقوله كنتم خير امة وقوله فاعتبروا يا اولي الابصار ثم اصالته لذلك هو توقفه على علمنا بانه منزل من الله تعالى على رسوله وذلك موقوف على اثبات الرسالة وثبوت الرسالة

بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد حمدا لله على نواله والصلوة على رسوله محمد وآله فان اصول الشرع ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة وهو النظم والمعنى جميعا في قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة رح الا انه لم يجعل النظم لازما في حق جواز الصلوة خاصة واقسام النظم والمعنى فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة الاول

موقوف على اثبات الصانع وعلى انه موصوف بصفات الكمال والحكمة وذلك كله موقوف على اثبات حدث العالم فكان علم حدث العالم وما يتبعه اصلا لهذه الاشياء وعن هذا قيل اصول الفقه والاحكام فرع لاصول الكلام ثم انما جمع الاصول في قولهم اصول الفقه لان الاصول ثلثة او اربعة على ما ذكر لان هذا النوع من العلم اما في تقسيم الكتاب او في تنويع السنة او بتفصيل الاجماع او بتفريع القياس قوله رحمه الله اما بعد حمد الله كلمة اما على وجهين احدهما ان تكون مركبة من ان وما وهي في هذا البيت للشرط نحو اما انت منطلقا انطلقت اصله لان كنت منطلقا انطلقت حذف اللام الجارة من ان لانها تحذف كثيرا مع ان وان للتخفيف كقوله تعالى عبس وتولى ان جاءه الاعمى اي لان جاءه الاعمى وكقوله تعالى وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدا اي ولان المساجد لله على ان اللام متعلقة بلا تدعوا ثم اضمر كان من كثرة الاستعمال وبقاء الدليل على اضماره من العمل وزيدت ما عوضا عن الفعل الذاهب لفظا وادغمت النون في الميم وانقلب الضمير المتصل في كنت منفصلا فصار الى اما انت منطلقا انطلقت ومنه قول الهذلي ابا خراشة اما انت ذا نفر فان قومي لم تأكلهم الضبع والثاني كلمة فيها معنى الشرط وهي في هذا الوجه على وجهين احدهما ان يكون لتفصيل المجمل نحو جاءني القوم فاما زيد فاحسنت اليه واما عمرو فاهنت به ومنه قوله تعالى فاحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون فاما الذين كفروا الى قوله واما الذين امنوا حيث ذكر الحكم مجملا بين الفريقين ثم بين الحكم بازاء كل فريق على ما اقتضته الحكمة وقوله تعالى فمنهم شقي وسعيد فاما الذين شقوا الى قوله فاما الذين سعدوا والثاني ان يكون للفصل بين الكلامين كان الكلام الثاني مستانف ... اوائل الكتب في اصل الكلام في قولهم اما زيد فمنطلق معناه مهما يكن من شيء فزيد منطلق وهذا الكلام كما ترى مشتمل على جملتين شرط وجزائية ثم اقيمت هذه الكلمة مقام الجملة الشرطية ثم اقيمت مقام اصل الفعل ... اما زيد فمنطلق فاخرجوا ان تقع الفاء في صدر الكلام من حيث الصورة لان حقها التوسط بين مفردين او جملتين لكونها موضوعة لان تكون متبعة شيئا شيئا فاخروها الى المنطلق فقالوا اما زيد فمنطلق ونظير هذا الصنيع قولهم كان زيدا الاسد والضارب اباه زيد فان اصل قولك كان زيدا الاسد ان زيدا كالاسد نقلت الكاف الى صدر الكلام لكونها كلمة على التشبيه من اول الامر وفتحت الهمزة لان الكاف حرف جر والحروف الجارة مختصة بالدخول على المفردات فراعوا الصورة وفتحوا الهمزة وان كان المعنى على الكسر وكذلك اصل قولهم الضارب اباه زيد الذي ضرب اباه زيد فاللام بمعنى الذي لكنها من حيث الصورة كلام التعريف في نحو الغلام والفرس فاخرجوا الفعل الى صورة الاسم رعاية للصورة ثم هذه الكلمة على ما ذكرنا متضمنة معنى الشرط لدلالة الفاء في خبرها وامتازت من بين كلمات الشرط بلزوم الفاء في الصور كلها من التي يصح جزمها والتي لا يصح جزمها كقوله تعالى واما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون وقوله تعالى فاما الذين كفروا فاعذبهم الاية وقوله تعالى فاما الذين شقوا ففي النار الاية وقوله تعالى فاما اليتيم فلا تقهر الاية ثم لما نابت عن الفعل هو يكن في قولك ... صارت عاملة في الظروف فلذا انتصب بعد حمد الله لان بعد ظرف زمان مضاف الى ما بعده فلم يبن لذلك وقيل اول من تكلم بها داود النبي عليه السلام وعن هذا قيل المراد بقوله تعالى وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب هو قوله اما بعد وانما صلحت هذه الكلمة للاستيناف لما ان المتكلم لما افتتح الامر الذي لم يذكر الله تعالى وتحميده ثم اراد ان يخرج الى الغرض المسوق له فصل بينه وبين ذكر الله تعالى بقوله اما بعد فكان في غاية مظان الحكمة والتادب ... فاستحق المتكلم بها المدح وموقعه للاتيان ... المصنف ... لما راى هذا الاتيان والمدح تكلم بها ايضا على ذلك الوجه ... نفسه ذاكرا لله تعالى ومصليا على رسوله عليه السلام ثم شرع فيما هو المقصود بقوله فان اصول



الشرع ثلاثة قوله والصلوة على رسوله محمد وآله فالصلوة وان كانت مخصوصة بالانبياء الا ان ههنا
على آل الرسول بطريق الضمن والتبعية لانه كم من شيء ثبت ضمنا ولا يثبت قصدا لتعين جزء الوقت للسببية لا يثبت قصدا
بان قال عينت هذا الجزء للسببية لكن يتعين ذلك في ضمن الشروع وكذلك الموكل لا يتمكن من عزل الوكيل قصدا
بدون علمه وله ذلك بطريق المباشرة فيما وكل به ضمنا او اذا باشر الشيء في ضمن شيء اخر يعطى له حكم المتضمن
لكونه لا المتضمن كالوكالة الثابتة في ضمن الرهن صارت الوكالة من العقود اللازمة حتى لا تنفرد الراهن او
المرتهن او الوكيل بفسخها وكالتضحية بالجنين وبيع الشرب والطريق ووقف المنقول تبعا للعقار وان لم يصح
هذه الاشياء مفردة والمعنى في ذلك انه تكلف اظهار اختصاصه عن الثناء دفعا لوهم التسوية بينهم في
الرتبة وما كان بطريق التبعية كان بمعزل من ذلك الوهم قوله فان اصول الشرع ثلثة قد ذكرنا معنى
الاصل وفائدة جمعه فلا نعيده واما قوله الشرع فانه مصدر المراد به الاظهار قال الله تعالى شرع لكم من الدين
ما وصى به نوحا اي اظهر وبين ثم لا يليق معنى المصدر ههنا فبعد ذلك اما ان كان المراد به اسم الفاعل كقوله تعالى
ان اصبح ماؤكم غورا اي غائرا او اسم المفعول كقوله تعالى هذا خلق الله فاروني اي مخلوقه فعلى الاول المراد به
الله تعالى اي الاصول التي جعلها الشارع اصولا للاحكام ثلثة وعلى الثاني المراد به الاحكام الشرعية من الحل
والحرمة وغيرهما لانه وهذا اظهر لانه ذكر بعض العلماء كانه اصول الفقه والفقه عبارة عن علم المشروع
نفسه واتقان المعرفة به مع كونه عاملا به والتنوين لتبديل المضاف اليه اي لهذه الاشياء كقوله تعالى وكلا اتيناه
اي كل واحد منهما قوله الكتاب والسنة والاجماع انما قدم الكتاب لانه اصل من كل وجه في هذا الباب اذ
حجية غيره انما ثبتت به وقدم السنة على الاجماع لانها تالية الكتاب كما ان ذكر الرسول قرين ذكر اسم الله تعالى في قوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول في قوله تعالى ورفعنا لك ذكرك قيل المراد بالرفع قران ذكر الرسول بذكر الله تعالى
او لانهما تتعلقان بالوحي او لان السنة تصلح ان تكون موجبة للاجماع وداعية ولا ينعكس قوله والاصل الرابع
القياس المستنبط من هذه الاصول ذكر القياس بلفظ يشير الى اصالته وفرعيته اما اشارته الى الاصالة فظاهرة
لانه اطلق اسم الاصل واما اشارته الى الفرعية فانه ذكر كونه مستنبطا فكان المستنبط فرعا على الذي استنبط منه
ولانه افرده عن ذلك ثم ههنا بحث وهو ان القياس اصل ام لا فان كان اصلا ينبغي ان يقول اصول الشرع اربعة
وان لم يكن اصلا فلا يصح اطلاق اسم الاصل عليه بقوله والاصل الرابع قلنا انه اصل في حق صحة اضافة الاحكام اليه لان
هذا الحكم ثابت بالقياس وليس باصل حقيقة فانه لا مدخل للرأي في اثبات الاحكام بل ذلك مفوض الى الله تعالى ولا شرك
في حكمه احدا بل هو فرع لهذه الاصول الثلثة لانه مستخرج منها لتعدية الاحكام الى موضع لا نص فيه ولان اثر العلة في اثبات
اصل الحكم ابتداء واثر القياس في وصف الحكم دون اصله بطريق التعدية لان اثره في تغيير الحكم من وصف الخصوص الى
وصف العموم فكان اصل الوصف الحكم والكلام في اصل الحكم فيكون بمواخذة رتبة من الثلثة ضرورة على ان العمل بالقياس
عند العجز عن تلك الاصول كما عرف فلما كانت رتبته متأخرة في العمل عنها اخره في الذكر ايضا فان قيل اليس ان السنة
مؤخرة عن الكتاب في العمل لقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى الحديث قلنا ذلك في
اخبار الاحاد ولا كلام فيه وانما الكلام في السنة وهي متناول المتواتر والمشهور والاحاد والمتواتر يعارض الكتاب

ويجوز نسخ الكتاب به ولان القياس ليس بحجة قطعا خلاف الثلاثة فافرده بالذكر ميزا بين الظني والقطعي
فان قيل اليس ان العام المخصوص والاية المؤولة وخبر الواحد والاجماع الذي نقل الينا بطريق الاحاد ليس بحجة
قطعا والقياس بالعلة المنصوصة يوجب الحكم قطعا قلنا الاصل في الكتاب والسنة والاجماع القطع وعدمه لعارض
والامر في القياس على العكس فاخذنا باعتبار الاصل وان استويا باعتبار العارض فان قلت هذا التقسيم مستدرك
فان الاجماع لا بد له من مستند وذلك اما الكتاب او السنة او القياس قلت قال بعضهم يجوز ان ينعقد
الاجماع بدون السبب الداعي بان يخلق الله فيهم علما ضروريا بذلك ويوفقهم لاختيار الصواب كذا نقل عن الامام العالم
مولانا احمد الذي الضرير رحمه الله واليه وقعت الاشارة في حصير الادلة والتمهيد وذكر خلافة ابي بكر رضي الله عنه ولان
العلم الحاصل بالاجماع غير العلم الحاصل بالسبب الداعي فان خبر الواحد والقياس لا يوجب العلم قطعا والعلم الحاصل
بالاجماع يكون قطعيا اذا وجد شرائطه فاذا تغاير المدلول لم يتكرر بتغاير الدليل والدليل على انحصار الاصول على هذه
ان نقول ان المستدل اما ان يستدل بالوحي او بغيره فان استدل بالوحي فاما ان يستدل بالوحي المتلو اعني المتلو في الصلوة
وهو الكتاب او بغير المتلو وهو السنة فان استدل بغيره فاما ان يستدل بالاجتهاد او بغيره فان استدل بالاجتهاد
فاما ان يستدل باجتهاد جميع المجتهدين وهو الاجماع او باجتهاد البعض وهو القياس وان استدل بغير الاجتهاد وهو الاستدلال
الفاسدة كالالهام والتقليد وهي ليست من الاصول والاولى ان نعرض عن هذا الكلام صفحا ونقول انما قلنا باصالة
هذه الاربعة دون غيرها لقيام الدليل الموجب على اصالة هذه الاصول دون غيرها وهو ان الكتاب اصل
الدين به ثبتت الرسالة وقامت الحجة واية قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه وكذلك غيره وهو قوله تعالى
وما آتاكم الرسول فخذوه وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وقوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار قوله المستنبط من هذه الاصول الثلثة طلب الاستخراج قال الله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم ويستعمل الاستنباط
في استخراج الوصف المؤثر من النصوص لان في الوضعين كلفة ومشقة ولما بين الماء والعلم من المشابهة اذ الاول سبب حيوة
الاشباح والثاني سبب حيوة الارواح واليه وقعت الاشارة في قوله تعالى فاحيينا به بلدة ميتا وقوله تعالى او من كان ميتا
فاحييناه اي كافرا فهديناه فاطلق اسم الاحياء مثال الاستنباط من الكتاب قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فان حرمة
القربان معلولة بعلة الاذى وهي مجاورة النجاسة العارضية وهي موجودة في اللواطة فتحرم بالطريق الاولى لان النجاسة فيها
قائمة وكذلك انتقاض الطهارة في الفصد والحجامة مستنبط من قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومثال الاستنباط
من السنة ما عرف في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الحديث فانا عللنا ذلك بالقدر والجنس وقسنا عليه الجص والنورة وكذلك
قسنا سؤر سواكن البيوت على سؤر الهرة بجامع الطواف ومثال الاستنباط من الاجماع قولنا في منافع المغصوب انها غير مضمونة
وان كان اصلها وهو المغصوب مضمونا قياسا على منفعة البدن في ولد المغرور فان الصحابة رضي الله عنهم سكتوا عن تقويم منفعة
البدن في ولد المغرور واوجبوا قيمة البدن فكان اجماعا منهم على عدم تقوم منفعة البدن في ولد المغرور اذ الاجماع ينعقد بالسكوت
عند امر يحتاج فيه الى البيان لان البيان واجب عليهم حينئذ ولا يظن بهم ترك ما وجب عليهم فكان هذا دليلا على عدم تقوم منافع البدن في
ولد المغرور ثم قسنا على اجماعهم هذا منافع المغصوب لان هذه منافع ايضا كتلك وكذلك قولنا في الزنا انه يوجب حرمة المصاهرة
قياسا على الوطء الحلال لان الحرمة هناك باعتبار الجزئية والبعضية وقد وجد ههنا فتثبت حرمة المصاهرة قوله اما الكتاب

القرآن

فالقرآن القرآن مصدر كالغفران ثم هو لا يخلو اما ان اريد به اسم المفعول او هو مبقى على ظاهره فان اريد به اسم المفعول
وهو المقروء كان هو من مصطلح الكتاب لان المقروء اعم من المنزل على الرسول فصلح ان يكون جنسا والمنزل على الرسول
فصل المقروء غير منزل على الرسول وان اريد به المصدر كان علما للكتاب المنزل على نبينا عليه السلام كالفضل والعلا لا يحتمل
ان يكون من مصطلح الحد بل كانت فائدة ذكره الاحتراز عن سائر الكتب المنزلة نحو التورية والانجيل فان قوله الكتاب جنس يتناول
سائر الكتب المنزلة والقرآن ثم ما بعده كان حدا للقرآن لا للكتاب لكن لما اريد بالكتاب القرآن كان تعريف القرآن
تعريفا للكتاب المخصوص ايضا فاللام في الرسول للعهد اي على رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم ثم قوله المنزل يتناول المتلو
وغير المتلو فاحترز بقوله المكتوب في المصاحف عن غير المتلو من سائر السنن وهي منزل الا انه غير متلو في الصلوة
قوله رحمه الله المنقول عنه نقلا متواترا احتراز عن القراءات التي ثبت بطريق الاحاد كقراءة ابي رضي الله عنه فعدة من ايام
اخر متتابعات وقوله بلا شبهة احتراز عن القراءات التي ثبت بطريق الشهرة كقراءة ... من المتواتر كقراءة ابن مسعود
رضي الله عنه فاقطعوا ايمانهما وقراءته فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام متتابعات لانها لما كانت مشهورة كانت على المتواتر
من وجه اذ المشهور احاد الاصل متواتر الفرع وقال الجصاص رحمه الله انه احد قسمي المتواتر فجوز الزيادة بمثله على الكتاب
مع ان الزيادة نسخ من وجه لكن لما تمكنت فيه الشبهة سقط بها علم اليقين وعن هذا قالوا لو قرء في صلوته بكلمات
تفرد بها ابن مسعود رضي الله عنه لم تجز صلوته وذكر في فتاوى قاضي خان لو قرء في صلوته ما ليس في مصحف الامام نحو مصحف
عبد الله بن مسعود وابي بن كعب رضي الله عنهما ان لم يكن معناه في مصحف الامام ولم يكن ذكرا او تهليلا تفسد صلوته
لانه من كلام الناس وان كان معناه ما كان في مصحف الامام تجوز صلوته في قياس قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله ولا تجوز
في قياس قول ابي يوسف رحمه الله اما عند ابي حنيفة رضي الله عنه فلانه تجوز قراءة القرآن باي لفظ كان واما عند محمد رحمه الله فلانه
تجوز بلفظ العربية ولا تجوز بغيرها فان قيل هذا الحد منقوض بالتسمية فانها كتبت في المصاحف مع النقل المتواتر من الوجه
الذي قلتم ثم لم تجعلوها اية من الفاتحة ولا من اول كل سورة حتى لا تتادى بها فرض القراءة عند ابي حنيفة رضي الله عنه ولا يجهر بها
في صلوة الجهر قلنا الصحيح من المذهب ان التسمية اية منزلة من القرآن لا من اول السورة ولا من اخرها ولكن انزلت للابتداء
او للفصل بين السور وليس من ضرورة كونها اية من القرآن الجهر بها كقراءة الفاتحة في الاخريين واما انها لا تتادى بها فرض القراءة
لاشتباه الاثار واختلاف العلماء وادنى درجات الاختلاف المعتبر ايراث الشبهة ولسنا ننفي الشبهة في كونها من القرآن في
كونها اية تامة فان قيل اي حاجة تدعونا الى اشتراط نقل التواتر في القرآن بل كونه معجزا دل على انه قرآن قلنا
لا خلاف ان ما دون الاية غير معجز وكذلك الاية القصيرة وابو حنيفة رضي الله عنه اكتفى في فرض قراءة القرآن بالاية القصيرة فعلم
بهذا ان الاعجاز ليس بشرط لكونه قرانا اذ الاية القصيرة مثل قوله تعالى ثم عبس وبسر ليس بمعجز وهو قرآن حتى يثبت العلم قطعا
فظهر ان الطريق فيه النقل المتواتر قوله وهو النظم والمعنى المراد بالنظم العبارات التي تشتمل عليها المصاحف والمراد
بالمعنى ما دل عليه العبارات وكانه ذكر النظم ولم يذكر اللفظ لان في ذكر اللفظ نوع سوء الادب لان اصل اللفظ الرمي
يقال اكلت التمرة ولفظت النواة ... اللفظ حقيقة هو الرمي ...
ورد بالتلاوة والقراءة لا باللفظ الموهم لمعنى الموضوع له واما النظم فعبارة عن ترتيبه وتركيبه المخصوص المباين لاساليب كلام
العرب وانه يشكل على هذا ذكر اللفظ في تعريف الخاص والعام لان ذلك التحديد مختص بالقرآن بل وارد ذلك في لفظ الحديث

المشهور

النظم

المعنى

ولفظ كتب الفقه وغيرها قوله لانه لم يجعل النظم لازما هذا جواب اشكال وهو ان يقال لما كان اسما
للنظم والمعنى ايضا فلم جوز الصلوة بالفارسية في حالتي العجز والاختيار عنده فقال انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلاة
خاصة الا يرى ان النظم قد يدور دونه للتخفيف بقول النبي عليه السلام انزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف وهذا لان النظم
بين ما هو ركن اصلي وهو المعنى وبين ما هو ركن زائد وهو النظم كما عرف في الاقرار مع التصديق في الايمان وقد قلنا خاصة
لانه لو داوم على القراءة بالفارسية او كتب مصحفا بالفارسية يمنع عنه اشد المنع وقد سئل الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل
رحمه الله عن هذه المسئلة بالاستفتاء فقيل ما قول الشيخ الامام فيمن كتب جميع القرآن بالفارسية وقد جازت الصلوة بها على
قول ابي حنيفة رحمه الله فقال لا يجوز مقدار اثنين او ثلث ايات فاما القرآن كله فيمنع عنه اشد المنع واخاف على السائل ان يكون
زنديقا او مجنونا فان كان مجنونا يفعل به ما يفعل بالمجانين وان كان زنديقا فدواؤه السيف وانما اجاب رحمه الله بهذا
لان ... زنديقا اتى الى خراسان وصار من خواصه تعالى اما نكتب لك جميع القرآن بالفارسية حتى تفهمه وكان غرضه
من ذلك ان يعتاد الناس قراءة القرآن بالفارسية وتعطل المصاحف فلما وقف الامام الجليل على ذلك اجاب بما اجاب وكذا انما
يمنع لانهم يتهم بشيء من الاصل من القرآن وقد يتكلم في صلوته كله بالفارسية من كلمات القرآن او الشعر ومن مشايخنا من قال انما
يجوز عنده اذا لم يخل بنظم القرآن زيادة لخلل الايات فقرأ المسجد الحرام المركب ... القرآن
لا يجوز بالاتفاق وقد روي رجوعه الى قولهما وعليه الاعتماد ولا يكره على هذا وجوب سجدة التلاوة اذا تلاها بالفارسية لان السجدة
من اجزاء الصلوة فيكون ملحقة بها ولهذا يشترط لها الطهارة وغيرها من الشرائط وكذلك سجدة التلاوة تؤدى بالركوع
والسجدة الصلبية فصار تقديره لم يجعل النظم في حق جواز الصلوة وما يلحق بالصلوة خاصة لانها لما دارت بين الوجوب
وعدمه فالاحتياط في الايجاب فان قيل ذكر في المغني انه اذا كتب القرآن بالفارسية يكره للجنب والحائض مس ذلك فلم يكره
لهما مس المصحف المكتوب بالعربية قلنا انما يحرم باعتبار انه كلام الله تعالى الا انه قرآن كما لا ينبغي للحائض والجنب قراءة
التورية والانجيل والزبور وكذا مسها ولان النظم ان فات فالمعنى الذي هو ركن اصلي قائم فبالنظر الى الاول لا يحرم وبالنظر
الى الثاني يحرم فيحرم احتياطا واما قراءة القرآن بالفارسية هل يحرم على الحائض والجنب ايضا اختلفت الروايات فيه قال
شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله يحرم وقال الامام جمال الدين المحبوبي رحمه الله لا يحرم فعلى هذه الرواية تظهر فائدة قوله
في حق جواز الصلوة خاصة قوله واقسام النظم والمعنى اربعة ولما كان الكتاب اسما للنظم والمعنى شرع في تقسيمهما
وقيد بقوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع لان الكتاب بحر عميق فيه علم التوحيد والشرائع والقصص والامثال والحكم والمواعظ
لكن لا يحيط كل منه العلم الذي هو فيه نعم قيل كل العلوم في القرآن لكن تقاصر عنه افهام الرجال ...
الامر ... ثم اقسام النظم من هذه الاربعة ثلثة وهي قسم الخاص وقسم الظاهر وقسم الحقيقة مع سايرها واقسام المعنى
واحدة منها وهي قسم الاستدلال بعبارة النص مع نظايره ثم وجه الانحصار في هذه الاربعة هو ان دلالة اقسام النظم والمعنى
لا تخلو اما ان كانت دلالة المفرد على معناه او دلالة المركب وكل واحدة منها على قسمين ايضا فان كانت دلالة المفرد على معناه
حسب الوضع فهو الاول وان كان بحسب استعمال المتكلم فهو القسم الثاني وان كانت دلالة المركب لا تخلو ايضا اما ان كانت بحسب
بيان المتكلم على ما اراده فهو القسم الثالث وان كان بحسب استدلال السامع من كلام المتكلم فهو القسم الرابع قوله الاول في
وجوه النظم صيغة ولغة اعلم ان قولنا صيغة ولغة الثاني احدهما حسب اللغة وهي ما دل على مادة هذا التركيب في الضاد والراء

القسم

في وجوه النظم صيغة ولغة وهي اربعة الخاص وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد والعام وهو كل لفظ ينتظم جمعا من المسميات لفظا او معنى وحكمه انه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا ويقينا كالخاص فيما يتناوله وهو المذهب عندنا خلافا للشافعي رح الا اذا لحقه خصوص معلوم او مجهول كآية الربوا في البيع فحينئذ يوجب الحكم على تجوز ان يظهر الخصوص منه فيه بتعليله او بتفسيره والمشترك وهو ما يشترك فيه معان او اسام لا على

والباء وهو انواع الى الثاني في محل ذلك النادب في هذا المفهوم لا يختلف باختلاف الصيغ فانه موجود في يضرب وضارب ومضروب وغيرها والثانية بحسب الصيغة وهي ما دل عليه الهيئة المعينة من وقوع الضرب في الزمان الماضي في قولك ضرب لذلك يضرب يدل على وجود الضرب في الزمان المستقبل او الحال فانها تختلف باختلاف الصيغ ثم اعلم ان الكتاب ينقسم ثمانية اقسام الاول في وجوه النظم وهي اربعة الخاص والعام والمشترك والمؤول ثم في وجوه البيان لذلك النظم وهي اربعة ايضا الظاهر والمفسر والمحكم ثم الاربعة التي تقابلها وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه ثم في وجوه استعمال ذلك النظم وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية ثم في معرفة وجوه الوقوف على احكام النظم وهي اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه ثم كل واحد منها ينقسم اربعة اقسام معرفة معناه لغة اي انه في اللغة ما معناه ومعرفة معناه شريعة اي انه في الشريعة ما يراد به ومعرفة احكامها الثابتة ومعرفة ترتيبها عند التعارض اي انها اولى في التعارض وكذلك السنة ينقسم على هذه الاقسام ايضا وبيان الانحصار في المجموع ان يقول اللفظ اما ان كان موضوعا لمعنى واحد او اكثر فان كان الاول فهو الخاص وان كان الثاني فتناول الافراد بحسب الشمول ام لا فان كان الاول فهو العام وان كان الثاني فاما ان ترجح بالرأي معنى من المعاني ام لا فان كان الثاني فهو المشترك وان كان الاول فهو المؤول وكذا نقول في القسم الثاني ان ذلك اللفظ اما ان كان ظاهر المراد او لم يكن فان كان ظاهر المراد فاما ان كان مسوقا ام لا وان كان مسوقا فاما ان يحتمل التخصيص والتأويل ام لا فان احتمل التخصيص والتأويل فهو النص وان لم يحتمل التخصيص والتأويل فاما ان يقبل النسخ ام لا فالاول هو المفسر والثاني هو المحكم فان لم يكن ظاهر المراد فاما ان يعرف مراده بمجرد الطلب ام لا فالاول هو الخفي والثاني اما ان يعرف بالتأمل بعد الطلب ام لا فان عرف فهو المشكل والثاني اما ان يعرف بيان من جهة المجمل ام لا فالاول هو المجمل والثاني هو المتشابه ثم ذلك اللفظ اما ان كان مستعملا في موضعه الاصلي او في غير موضعه الاصلي لمعنى الاتصال فالاول هو الحقيقة والثاني المجاز ثم كل واحد منهما اما ان كان ظاهر المراد بان يغلب الكثرة الاستعمال او مستتر المراد فالاول الصريح والثاني الكناية وكذا نقول في حال المعنى فان المستدل اما ان يستدل بمنظومه ام لا فان استدل بمنظومه فاما ان يكون مسوقا ام لا فالاول عبارة النص والثاني اشارة النص وان لم يستدل بمنظومه فاما ان يستدل بمفهومه اللغوي ام لا فان استدل بمفهومه اللغوي فهو دلالة النص وان لم يستدل بمفهومه اللغوي فاما ان يستدل بما يتقدم النص المنصوص ام لا فان استدل فهو اقتضاء النص وان لم يكن منظوما ولا مفهوما لغويا ولا مما يتقدم النص فهو من الاستدلالات الفاسدة التي تجيء بعد هذا قوله الخاص الى اخره فورود الاربعة الاخيرة فهو ان نقول الخصوص في اللغة عبارة عن الانفراد ومنه قولهم اختص فلان بكذا اي انفرد به وفلان خاص فلان اي منفرد به والخصاصة اسم للحاجة الموجبة للانفراد عن المال وعن اسباب نيل المال والخاصة الناس لاهل العلم والفقه لقلتهم واما بيانه شرعا فما ذكر في المتن واما الحكم فهو ما اشار اليه المتن في قوله كالخاص واما الترتيب فنبينه والعام عندنا ولا يرجح عليه ثم هو على انواع ثلاثة خصوص الجنس كانسان وخصوص النوع كرجل وخصوص العين كزيد ثم الحد الاول الذي ذكر في الكتاب لبيان خصوص الجنس والنوع دون خصوص العين لما ان المغايرة ثابتة بين خصوص الجنس والنوع وبين خصوص العين من حيث قبول التعدد وعدمه وذلك لان خصوص الجنس يتعدد بتعدد الانواع وخصوص النوع يتعدد بتعدد الاعيان فاما خصوص العين

والنص ح

قاعدة

فانه لم يكن مسوقا فهو الظاهر ح

وهو المعنى الذي يتصل بس المحترز عن الغرام ح

فلا تتعدد بوجه فكانا متغايرين فافرد لكل واحد منهما حدا فكان المراد بقوله كل لفظ وضع لمعنى معلوم خصوص العين وذلك لان الحد انسانيته والرجولية معنى من المعاني فصلح ان يدخل خصوص الجنس والنوع تحت المعنى واما اسماء الاعلام فلا تدخل تحت المعنى فلو اقتصر على قوله كل لفظ وضع لمعنى لم يكن خصوص العين داخلا فلا يتم التعريف ومثل هذا الصنيع صنع اهل النحو في تحديدهم الاستثناء المتصل والمنقطع حدا على حدة فقالوا في حد الاستثناء المتصل هو اخراج الشيء عن حكم دخل فيه غيره والمنقطع هو ان يذكر الشيء بلفظ الاستثناء حكمه على خلاف حكم الاول وكذلك فصلوا بين الحال المنتقلة والمؤكدة تعريفا على حدة لتغايرهما في حقيقتهما فقالوا الحال هو اللفظ الدال على هيئة فاعل او مفعول والمؤكدة هي التي على اثر جملة عقدها من اسمين لا عمل لهما وقيل جاز ان يكون كلا اسما عبارتين عن معنى واحد فكان كل واحد منهما يؤدي معنى الاخر وانما اوردهما كليهما تبركا بلفظ المشايخ فان بعضهم ذكر حد الخاص كذلك وبعضهم ذكر هذا والاوجه ان يقال المراد بالمعنى ما ليس لمسماه جثة كالافعال من الضرب والشتم والعلم والركوع والسجود فيدخل تحته جميع الافعال المعلومة المعاني على وجه الانفراد واراد بالاسم ما لمسماه جثة كزيد وعمرو ورقبة فيدخل تحته جميع الاسماء المعلومة المعاني على وجه الانفراد فان اسم الخاص يطلق عليهما حتى ذكروا الركوع والطواف والفرض وغيرها من الفاظ الخصوص قوله لمسمى معلوم ولمعنى معلوم احتراز عن المشترك فانه وضع بازاء معنى من المعاني المختلفة على سبيل الابهام فان المشترك اذا وقع في تركيب الكلام خصوصا في موضع الاثبات لا بد ان يكون احد المعاني مرادا على سبيل الابهام فان قيل اليس ان الرقبة في قوله فتحرير رقبة خاص عندنا وهي مبهمة قلنا الرقبة مطلق وكان متعرضا للذات دون الصفات فكان الابهام فيها من حيث الصفات اذ هي تحتمل الكافرة والمؤمنة والصغيرة والكبيرة والسوداء والبيضاء باعتبار ان الذات لا تخلو عن وصف من الاوصاف ومثله لا يضرنا لان هذا موجود في قولنا رجل ونحوه بخلاف الابهام في المشترك فانه باعتبار المعنى الحقيقة واحترز بقوله على الانفراد عن العام قوله والعام وانما قدم ذكر الخاص على العام لما ان الخاص كالمفرد والعام كالمركب والمفرد سابق على المركب ولان حكم الخاص قطعي بالاتفاق فكان بالتقديم اولى ثم العموم لغة هو الشمول يقال مطر عام اي شمل الامكنة وخصب عام اي عم الاعيان والقرابة اذا توسعت انتهت الى صفة العمومة واما معناه شريعة فما ذكر في المتن وكذلك حكمه واما ترتيبه فقد ذكرناه قوله جمعا من المسميات التي هي ضمنه الحدود كالرجال والنساء والمؤمنين والمشركين فان افراد الرجال كزيد وعمرو ومثلا متساوية في حد الرجولية وهو ذكر من بني ادم جاوز حد البلوغ وكذلك المسلمون فان المسلم من قام به الاسلام وهو موجود في افراد المسلمين قوله لفظا او معنى هو تفسير الانتظام لا من تمام الحد يعني ان ذلك اللفظ انما ينتظم الاسماء مرة لفظا مثل قولنا زيدون ومرة معنى مثل قوم وما وانما قلنا بان هذا تفسير الانتظام لان التقسيم في التحديد باطل لان شرط صحة التحديد ان يوجد جميع اوصاف الحد في كل فرد من افراد المحدود اذ من شرطه الجنس والفصل ليحصل بها الجمع والمنع ولن يحصل هذا الا باشتمال الحد على جميع افراد المحدود وفي التقسيم لا يوجد هذا المعنى وذلك لان التقسيم وضع لمعرفة الكليات بواسطة الجزئيات كقولنا العالم اما اعيان واما اعراض وعرف بهذا التقسيم جميع العالم وهو كلي والتحديد وضع لمعرفة الجزئيات بواسطة الكليات اذ من شرط صحته استقامة استعمال كلمة كل في الطرفين كقولنا كل حيوان ناطق فهو انسان وكل انسان فهو حيوان ناطق يعرف به لجميع افراد الانسان فكانا على طرفي نقيض فلا يجوز ان يجعلا بابا واحدا قوله وحكمه حكم الشيء الاثر الثابت به ثم بين حكم العام ولم يبين حكم الخاص قصدا لما ان في حكم العام خلاف الشافعي رحمه الله فقصد بيانه

خلاف الخاص فاكتفى فيه بالشبهة ولان في هذا اللفظ اشارة الى ان حكم الخاص متفق عليه انه يوجب الحكم قطعا
لانه جعله مقيسا عليه في ذلك ثم في حكم العام مذاهب ثلثة قال بعضهم حكمه الوقف فيه حتى يتبين المراد به بمنزلة المشترك
او المجمل ويسمى هولاء الواقفية الا ان طايفة منهم يقولون يثبت به اخص الخصوص وفيما وراء ذلك الحكم هو الوقف حتى يتبين
المراد بالدليل وقال الشافعي رحمه الله هو مجرى على العموم حتى يقوم الدليل على الخصوص ولكنه غير موجب حكمه العام قطعا
بل على تجويز الخصوص واحتماله كالحكم الثابت بالقياس حتى جوز تخصيصه ابتداء بالقياس وخبر الواحد وعندنا ان العام موجب
للحكم فيما تناوله قطعا ويقينا كالخاص يستوي في ذلك الامر والنهي والخبر الا انما لا يمكن اعتقاد العموم فيه لانعدام محله حينئذ
يجب الوقف فيه الى ان يتبين ما هو المراد به فيصير ظاهر بمنزلة المجمل والشافعي يسوي فيما ثبت من حكم العموم من ما يحتمل
العموم وبين ما لا يحتمله لعدم محله فجعل كل واحد منهما حجة لاثبات الحكم مع ضرب شبهة بيانه في قوله تعالى لا
يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فان نفي المساواة بينهما على العموم غير ممكن لعلمنا بالمساواة بينهما في الوجود والانسانية
والذكورة والانوثة وغيرها فقال الشافعي رحمه الله مع ان هذا العلم ثم قلت ان هذا العام حجة فيما امكن عمله
عملا بالعموم ولذلك لا استوى بين الكافر والمسلم في حكم القصاص وفي حكم الدية وفي حكم شرا العبد المسلم وشري
المصحف فالحاصل ان الواقفية يتوقفون في موجب العام في حق العمل والعلم والشافعي لا يتوقف في حق العمل ولكن يتوقف في
حق العلم ونحن لا نتوقف لا في حق العمل ولا في حق العلم فان قيل كيف يصح ان يقال انه يوجب الحكم قطعا وما من عام الا
ويحتمل ارادة الخصوص وحينئذ يتمكن فيه الشبهة والاحتمال ولا يقين مع الاحتمال قلنا المراد مطلق الكلام ما كانت
الحقيقة فيه والحقيقة ما كانت الصيغة موضوعة له وهذه الصيغة موضوعة للعموم فتكون حقيقة له وما هو حقيقة الشيء
يكون ثابتا قطعا ما لم يقم الدليل على مجازه كما في لفظ الخاص فان ما هو الحقيقة فيه يكون ثابتا به قطعا حتى يقوم الدليل على
صرفه الى المجاز وارادة الباطن لا تصلح دليلا لانا لم نكلف درك الغيب فلا يبقى له عبرة اصلا ولان ذكر العموم
فلا يعارض المعلوم ولا يوثر في حكمه على انا لا ندعي ان لفظ العام محكم لما وضع له لا يحتمل غيره اصلا بل ندعي انه
موجب لما وضع له وكان محتملا ان يراد به بعضه وذلك لا يقدح لكونه موجبا للحكم قطعا ثم لو ورد ما يؤكده انما
يرد لحسم باب الاحتمال ليصير به محكما لا للتفسير كالخاص يحتمل المجاز فيؤكد بما يقطعه لا بما يفسره فيقال جاء
زيد نفسه لانه قد يحتمل غير مجيئه مجازا وعن هذا قلنا ان العام الذي لم يخص عنه شيء لا يجوز تخصيصه بالقياس
وخبر الواحد قوله الا اذا لحقه خصوص معلوم او مجهول الى اخره هذا الذي ذكرنا كان في العام الذي لم يخص
منه شيء فاما اذا خص منه شيء فقد اختلف العلماء فيه على اربعة اقوال قال ابو الحسن الكرخي رحمه الله لا يبقى حجة اصلا بل يجب
التوقف فيه حتى يقوم البيان سواء كان دليل الخصوص معلوما كما في قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا
باليوم الاخر الى قوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد في حق الذمي وقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره
حتى يسمع كلام الله في حق المستامن او مجهولا كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فان قوله وحرم الربوا
مخصص مجهول وقال بعضهم ان كان دليل الخصوص معلوما يبقى العام فيما وراء دليل الخصوص موجبا للحكم قطعا كما
كان قبل التخصيص وان كان دليل الخصوص مجهولا لا يبقى العام حجة اصلا لا في قدر الخصوص ولا فيما وراءه لما هو مذهب
ابي الحسن في الصورتين وقال بعضهم ان كان دليل الخصوص معلوما يبقى العام فيما وراءه موجبا للحكم قطعا على ما كان

وان كان مجهولا سقط دليل الخصوص وبقي العام موجبا حكمه قطعا كما كان قبل ورود دليل الخصوص وكان قول البعض الثالث
على مقابلة قول الكرخي وقال علماؤنا رحمهم الله وهو القول الرابع ان العام يبقى حجة بعد ما لحقه دليل الخصوص سواء كان
دليل الخصوص معلوما او مجهولا الا ان فيه ضرب شبهة حتى لا يكون موجبا للحكم قطعا كما قال الشافعي في العام الذي
لم يخص منه شيء احتج الكرخي ان دليل الخصوص شبيه بالاستثناء لانه يتبين ان المخصوص لم يكن داخلا من الابتداء في
لفظ العام كما يتبين بالاستثناء ان الكلام عبارة عما وراءه ولهذا اشترط القران في دليل الخصوص كالاستثناء
ثم اذا كان المستثنى مجهولا يصير ما وراءه مجهولا بجهالته وكذا اذا تمكن الشك في المستثنى يصير ما وراءه مشكوكا فيه
حتى اذا قال لفلان علي الا درهما او دينارا لم يعتق واحد منهما وان كان المستثنى احدهما فوجب الشك فيما وراء
المستثنى ثم لما صار ما بقي مجهولا لم يصلح حجة بنفسه بل يجب التوقف فيه الى ان ياتي البيان كما في قوله تعالى لا يستوي
اصحاب النار الاية وكذلك اذا كان دليل الخصوص معلوما لانه يجوز ان يكون معلولا وهو الظاهر لان الاصل في
النصوص التعليل وهو نص قائم بنفسه فيصح تعليله ثم بالتعليل لا يدرى ان دليل الخصوص الى اي مقدار يتعدى
فيبقى ما وراءه مجهولا ايضا كما في جهالة دليل الخصوص واحتج الفريق الثاني ان المخصص المجهول بما احتج به الكرخي واذا
كان معلوما يبقى العام موجبا في الباقي كما كان لان دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء على ما قلنا فلا يوثر في الباقي لان الاستثناء
لا يحتمل التعليل واحتج الفريق الثالث بان دليل الخصوص لما كان يستقل بنفسه اشبه الناسخ فيسقط بنفسه اذا كان
مجهولا لان المجهول لا يصلح معارضا للمعلوم واذا كان معلوما بقي العام فيما وراءه موجبا قطعا ولا وجه للتعليل على
ما قاله الكرخي لان التعليل حينئذ يكون معارضا للنص لا ابتداء واحتج علماؤنا رحمهم الله بان دليل الخصوص يشبه الاستثناء
بحكمه لما قلنا انه يبين ان المراد اثبات الحكم فيما وراء المخصوص لا ان يكون المراد دفع الحكم بعد الثبوت واشترط
القران لانه لو كان طاريا كان نسخا ويشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدأ مستبد بنفسه مفيد للحكم وان لم
يتقدمه لفظ العام فلا يجوز الحاقه باحدهما من كل وجه بعينه خاصة بل يعتبر في كل حكم بنظيره كما هو الاصل في
الشيء الذي شابه شيئين متغايرين كالكم لما كان ظاهرا من وجه باطنا من وجه اخذ من كل واحد منهما حظا
فكذلك ههنا ثم لو كان دليل الخصوص مجهولا لو اعتبرنا جانب الصيغة لا غير وهو جانب الناسخ ينبغي ان نقول
بسقوط دليل الخصوص في نفسه وبقي العام موجبا للحكم قطعا كما كان قبل دليل الخصوص حينئذ نكون ملغين جانب
الاستثناء اصلا ولو اعتبرنا جانب الحكم لا غير وهو جانب الاستثناء ينبغي ان نقول بسقوط صيغة
العام في كونها حجة لانه لا يبقى العام حجة اصلا حينئذ فنكون ملغين جانب الصيغة وهو جانب الناسخ وكلا الامرين
غير سديد بل الامر المقصود الحكم العدل هو العمل بهما بقدر الامكان فقلنا يبقى العام حجة بعد جهالة دليل الخصوص
عملا بالناسخ وغير قطعي عملا بالاستثناء وكذلك اذا كان دليل الخصوص معلوما فانه قابل للتعليل من حيث الصيغة
لانه نص قائم بنفسه على حدة على وجه التبيين لا على وجه المعارضة بخلاف دليل الناسخ وبالتعليل لا يدرى ما
يتعدى اليه حكم الخصوص من صيغة العام كم هو فلا يبقى العام حجة اصلا بالجهالة وعلى اعتبار حكمه لا يصح التعليل لانه
شبيه بالاستثناء فيبقى العام حجة قطعا كما كان قبل التخصيص فلا يبطل نفس الحجة بالشك ولكن تمكن فيه نوع شبهة
لانا لو كان ثابتا من وجه دون وجه لا يكون مقطوعا به فان قيل ينبغي على هذا ان لا يجوز تعليل دليل الخصوص اصلا

كما لا يجوز تعليل المستثنى والناسخ وله مشابهة بهما قلت لدليل الخصوص وصفان متغايران كما بينا
وهما وصف التبيين ووصف الاستبداد بنفسه فبوصف التبيين خرج عن مشابهة الناسخ وبوصف
الاستبداد بنفسه خرج عن مشابهة الاستثناء فلما خرج دليل الخصوص عن مشابهتهما بهذين الوصفين
صار شيئا آخر غيرهما فيعلل وهو دال لم يعلل الناسخ والمستثنى لعدم جواز التعليل فيهما باعتبار معنى
اختصا بهما وهو كون المستثنى معدوما في الحكم والعدم لا يعلل وانه غير قائم بنفسه وكون الناسخ معارضا
للنص والتعليل مع وجه المعارضة لا يصح وهذان المانعان غير موجودين في دليل الخصوص فيعلل كسائر النصوص
وذلك لان دليل الخصوص انما شابههما في الوصف الذي هو مجوز للتعليل وهو الاستبداد والبيان في
الناسخ والمستثنى لا في غيره فلذلك دليل الخصوص وان لم يعلل اذا ذكر قلت ومثل هذا الصنيع
اعني اجتماع وصفي الشيئين المتغايرين في شيء سواهما يوجب مخالفة اياهما ما قالوا في ابانة السببية لوقت الصلوة
بقولهم ولا داء تعلق باختلاف الوقت وتفسد التعجيل قبله فكان سببا فانه لو قال قائل لا يصح اثبات السببية
بهذين الوصفين لان في الوصف الاول مشاركة بالظرف لان الاداء تعلق باختلاف الظرف حتى اوجب الكراهة في
الارض المغصوبة وفي مكان تقرب النجاسة وكذلك عند الاحمرار وفي الوصف الثاني مشاركة بالشرط لان المشروط
يفسد ولا يصح وجوده قبل الشرط كالصلوة قبل الوضوء فعلم بهذا ان بهذين الوصفين لا يدل على السببية كما لم
يدل عليها في موصوفيها قلت لما اجتمع هذان الوصفان المتغايران في وقت الصلوة صار شيئا آخر سواهما فيثبت
له وصف سوى الشرطية والظرفية فانه بالوصف الاول خرج عن مشابهة الشرط فان المشروط لا يختلف باختلاف
الشرط فان الصلوة بالوضوء غير المنوي كالصلوة بالوضوء المنوي وبالوصف الثاني خرج عن مشابهة الظرف فان
الاداء ما حصل في الوقت لكونه وعاء فلا يتصور فيه قبل وبعد فصار شيئا آخر وهو كونه سببا يوضحه ان للظرف صفتين
احدهما ان يفضل عن المظروف والثاني ان صفة المظروف لا تختلف باختلاف صفة الظرف وكذلك للشرط وصفان احدهما
فوت الاداء الى القضاء عند فوت الشرط والثاني فساد تعجيل المشروط قبل وجود الشرط فاجتمع ههنا للوقت احد
وصفي الظرف وهو اختلاف صفة الاداء باختلاف صفة الوقت واحد وصفي الشرط وهو فساد تعجيل المشروط قبل وجود الشرط
فاورث ذلك الاجتماع للوقت وصفا آخر سواهما وهو السببية لخروجه عن كل واحد منهما بوصف تميز به عن الآخر
ونظير هذا ايضا ما ذكره ابو حنيفة رضي الله عنه في تقسيم الديون بقوي وضعيف ووسط فلما اخذ الوسط احد وصفي
القوي واحد وصفي الضعيف حصل له حكم آخر سواهما كما عرف في المبسوط فالحاصل ان الكرخي والقزويني الثاني جعلا
في التخصيص شبه الاستثناء الا ان القزويني الثاني لم يعتبر صلاحية التعليل في التخصيص شبه النسخ وساق الكلام
على ما اقتضاه الناسخ والعامة راعوا فيه شبهي الاستثناء والنسخ لوجود المشابهة بهما ولا يجوز ان يلغى المدلول
بعد ثبوت الدليل قوله الا اذا لحقه خصوص معلوم اي اذا لحق العام مخصص معلوم كاهل الذمة والمستأمن فانهما
معلومان لحق تخصيصهما عموم قوله تعالى فاقتلوا المشركين وقوله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله بقوله حتى يعطوا
الجزية عن يد وهم صاغرون وقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره ولا يصح ان يقال اخص عموم قوله تعالى
فاقتلوا المشركين بقوله عليه السلام لا تقتلوا اهل الذمة اذ تخصيص العام ابتداء بالخبر الواحد لا يصح على ما عليه عامة مشايخنا

الربوا
مع اني وجدت بخط الامام المحقق مولانا بدر الدين الكردري رحمه الله على ما ذكرت قوله او مجهول اي مخصص مجهول كاية
الربوا لحقت عموم قوله تعالى واحل الله البيع لان الربوا في اللغة عبارة عن الزيادة والفضل ومنه الربوة ومطلق الفضل ليس
بحرام لان البيع ما شرع الا للاستفضال والاسترباح الا ترى انه يجوز بيع عبد قيمته الف بالوف فعلم بان المراد منه
فضل مخصوص وذلك مجهول ولهذا قال بعض الصحابة رضي الله عنهم قبض النبي صلى الله عليه وسلم ولم يبين لنا
ابواب الربوا والتفسير عدت الاشيا الستة وارجا للكل بيع فيحتاج له ايضا الى الاية قال البعض
الحكم مقصور على الاشيا الستة وقال بعضهم انه معلول بعلة الطعم والثمنية وقال بعضهم انه معلول
بعلة الاقتيات والادخار وقلنا انه معلول بالقدر والجنس والحق من هذا المجموع واحد لا نعلمه قطعا
قوله فحينئذ يوجب الحكم على تجوز ان يظهر الخصوص فيه اي فحين لحق العام مخصص معلوم او مجهول
يوجب العام الحكم فيما وراء الخصوص مع جواز ظهور المخصص فيه اي في العام اي يوجب العام الحكم بعد لحوق
المخصص اياه على وجه الاحتمال والجواز لا على وجه القطع واليقين قوله تعليله او بتفسيره اي
بتعليل المخصص المعلوم او تفسير المخصص المجهول لا احتمال الجواز فيما بقي من العام بعد قدر المخصوص
انما نشا من احتمال التعليل والتفسير لا من صيغة العام بيانه ان هذا ما قلنا في قوله تعالى قاتلوا الذين لا
يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر الى قوله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون لما خص اهل الذمة وهم معلومون
عن قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون وخص المستأمن عن قوله تعالى فاقتلوا المشركين بقوله تعالى وان احد
من المشركين استجارك فاجره وهو معلوم نظرنا وتأملنا في قتال الذمي والمستأمن مع ان اسم المشركين واسم
الذين لا يؤمنون بالله يتناولهما لماذا فوجدنا ان كفرهم غير مفض الى الحراب ولذلك حرم قتالهم ثم وجدنا
من شركهم في هذا المعنى من النسوان والصبيان والرهبان والعميان والمقعدين والزمنى فقلنا بحرمة قتالهم ايضا
وكان هؤلاء مخصوصين عن قوله تعالى فاقتلوا المشركين بالقياس بعد ما خص العام بالنص القطعي الذي ورد في
حق الذمي والمستأمن فلم يبق العام الذي خص منه البعض قطعيا في ايجاب الحكم حتى صلح القياس للتخصيص منه
وكذلك لما ورد ان اية الربوا مخصصة وهي مجهولة لقوله تعالى واحل الله البيع لم يبق عموم قوله واحل الله البيع
قطعيا فيما تناوله وان ورد البيان لاية الربوا في الاشيا الستة لانه بقي فيها الابهام ايضا حتى صار قوله تعالى
وحرم الربوا مشكلا بعد ان كان مجملا ويحتمل ان قوله كاية الربوا نظير لكلي الصورتين اعني المخصص المعلوم
والمخصص المجهول فكان معلوميه اية الربوا منصرفة الى ما بعد ورود البيان في الاشيا الستة لان اهل الراي
ان تعللوا الحديث الذي ورد بيانا للاشيا الستة وخرجوا من عموم قوله واحل الله البيع بعض افراد البيع
بذلك التعليل وكان نوعا في الحقيقة تعليلا لاية الربوا لان ذلك قبل ورود البيان يحتمل ان يبين النبي عليه السلام اية
الربوا ويفسرها باشيا ينقض بها بعض افراد البيع كلما فسر فلا يبقى العام الذي خص منه بتفسير المخصص المجهول
موجبا للحكم قطعا وان كان المخصص مجهولا قوله والمشترك اي المشترك فيه والاسامي المختلفة مشتركة وصيغة
العين مثلا مشترك فيها فكان نظيرة لشركة الاسامي يعني لو كان لفظ العين مخصوصا بان لفظ الشمس ولفظ الينبوع
ولفظ الذهب كانت الاسامي المختلفة مشتركة وصيغة العين مشترك لاشتراك الاسامي المختلفة فيها ولو كان لفظ العين

سبيل الانتظام وحكمه التوقف فيه بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه والمأول ما ترجح بعض وجوهه بغالب
الرأي وحكمه العمل به على احتمال الغلط والقسم الثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة الظاهر وهو ما
ظهر المراد منه بصيغته والنص وهو ما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى في المتكلم نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الآية

موضوعا بازاء مسمى الشمس ومسمى الينبوع ومسمى الذهب كانت المعاني المختلفة مشتركة ولفظ العين مشترك فيه
وعلى هذا سائر الالفاظ هذا حاصل ما وجدت بخط الامام مولانا بدر الدين الكردري رحمه الله وبجوز ان يقال
المراد من الاسامي الشخصيات او اسامي غير الصفات كلفظ العين والجارية والمشتري والصريم والقرء والمراد
من المعاني الصفات والافعال كالنهل للري والعطش وكالبيع لدفع المبيع بمقابلة الثمن ولدفع الثمن بمقابلة المبيع
وهو الاوجه والدليل على صحة ذلك ما ذكر في التقويم واصول الفقه لشمس الائمة السرخسي فانه ذكر فيهما بعد قوله
اما المشترك فما اشترك فيه جمع من الاسامي او المعاني كالعين فانه يشترك فيه مقلة الوجه وينبوع الماء والطليعة
ونقد المال وقد صرح الامام قاضي القضاة سيف الدين ابو بكر محمد بن الحسين الارسابندي رحمه الله في شرحه
المسمى بمختصر التقويم على هذا فقال واما المشترك فاسم لما يشترك فيه جمع من الاسامي او المعاني لا على الانتظام
اما الاسامي فنحو اسم العين يشترك فيه مقلة الوجه وينبوع الماء والطليعة ونقد المال والشيء المعين بنفسه
وكذلك القرء يشترك فيه الطهر والحيض واما المعنى فكاسم البائن يشترك فيه البيان والبينونة والبين فانك
تقول بان الحبيب بينا وبانت المراة بينونة وبان الكلام بيانا الى هنا حكاية لفظ الارسابندي رحمه الله ثم
المشترك ماخوذ من الاشتراك وهو الاختلاط فالاسم المتساوي بين المسميات في تناولها على البدل يسمى مشتركا لاطلاقه
على هذا في حال وعلى هذا في حال اخرى كالشركاء لمن تهايؤا في الانتفاع بالملك المشترك وذلك كاسم الامة يقع على
الجماعة في قوله تعالى وجد عليه امة من الناس يسقون وعلى رجل جامع للخير يقتدى به قال الله تعالى ان ابرهيم كان
امة وعلى الحين والزمان قال الله تعالى الى امة معدودة وكالروح يطلق على عيسى صلوات الله عليه في قوله تعالى
روح الله وكلمته وعلى جبريل عليه السلام في قوله تعالى نزل به الروح الامين وعلى القران في قوله تعالى وكذلك اوحينا
روحا من امرنا فان قيل الغرض من وضع الاسامي التمييز بين الموجودات بالتسمية فلو وضعوا للشيء ولضده او
لخلافه اسما واحدا لم تظهر فائدة وضع الاسامي وهي الافهام قلت لا كذلك لان الافهام غرض المتكلم فالابهام ايضا
قد يكون غرضا فان المتكلم اذا كان غرضه ايقاع العلم للسامع بالخبر دون الخبر يقول الخبر في حال كذا
وان اراد ان يحصل له العلم بهما يقول الخبر فلان عن فلان كذا فدل ان كل واحد منهما غرض المتكلم ولان العرب في
قبايل متباعدة فيجوز ان يضع اهل قبيلة اسما ويضع اهل قبيلة اخرى بعيدة عن تلك القبيلة ذلك الاسم لشيء اخر
معلوم ثم تقادم الزمان حتى اشتهر ذلك فيما بين القبايل ووضعوا ذلك الاسم لكل واحد من المسميين في الابتداء فيصير
اسما مشتركا ومثل هذا يوجد في الفارسية وغيرها فلا معنى للانكار قوله وهو ما اشترك فيه معان او اسام فان قلت
كيف يصح تفسير المشترك بالاشتراك وما هذا الا تعريف الشيء بنفسه لمن قال في تحديد العالم هو من قام به العلم
او في تحديد العلم هو من قام به هذا الوصف يسمى عالما قلت لا يصح هذا في تفسير العلم واشباهه لما
ان العلماء اختلفوا في تحديده اختلافا كثيرا لزيادة غموضه حتى ان بعضهم لم يجوز تحديد العلم لما ان انكشاف
الاشياء بالعلم فكيف ينكشف هو بشيء غيره لانه حينئذ يلزم ان يكون الشيء الواحد في وجوده مسبوقا وسابقا وذلك
محال واما لفظ الاشتراك فشيء ظاهر لا خفاء فيه من حيث المصدر والفعل وانما الخفاء في ان الاشتراك الذي يسمى
من حيث الاسامي او من حيث المعاني وفي كيفية الاشتراك على سبيل الشمول والانتظام او على سبيل التعاقب والبدلية

خلا ان العلم بعضهم فسروه بالاعتقاد وبعضهم فسروه بحركة القلب وبعضهم بالمعرفة وبعضهم بالتبيين
وبعضهم بالتجلي وغيرها كيف وقد صح ذلك التحديد ايضا مع غموضه اعني قولهم العلم هو الوصف الذي من
قام به صار عالما الشيخ الامام قامع البدعة عدة اهل السنة سيف الحق ابو المعين رحمه الله واورده
في اول كتاب تبصير الادلة فاولى ان يصح هذا التحديد مع انكشافه ثم في قوله ما اشترك فيه معان او اسام
احتراز عن المطلق فانه يتناول واحدا غير عين شايعا في الجنس بغير ذلك خيار من فوض اليه واما المشترك
فلا شيوع فيه ولا جنسية في الافراد لكن احتمال التناول في الافراد كلها قائم قبل ترجح واحد منها
لان المشترك ما عنه معان على وجه التساوي في الاحتمال لكن المراد واحد منها لا جميعها فان الاشتراك
عبارة عن التساوي حتى ان من اوصى لرجل بماية درهم ولاخر بماية ثم قال لاخر اشركتك معهما فله ثلث كل ماية
لان الشركة للمساواة لغة كذا في الهداية ثم التساوي في المشترك اما في الاجتماع في التناول او احتمال
التناول فقد اسقط معنى التساوي في التناول كالعام لما ان افراد المشترك قد تكون متضادة كالقرء فتعين
معنى التساوي في الاحتمال اي يحتمل ان يكون المراد هذا الفرد او ذلك الفرد وفي قوله لا على سبيل الانتظام
احتراز عن العام فانه يتناول الافراد من جنس واحد بمعنى شامل على الكل اذا العام ما يتناول الافراد المتفقة
الحدود على سبيل الشمول والمشترك ما يتناول الافراد المختلفة الحدود على سبيل البدل قوله والمؤول وهو ما
يترجح من المشترك فيكون المؤول ما يصير اليه عاقبة المراد في المشترك وامثاله بواسطة الرأي ماخوذ من الاول
اذا رجع يقول اولته اذا رجعته وصرفته فانك لما تاملت في موضع اللفظ فصرفت اللفظ الى بعض المعاني
خاصة فقد اولته اليه وصار ذلك عاقبة الاحتمال بواسطة الرأي قال الله تعالى هل ينظرون الا تاويله
اي عاقبته فان قيل المؤول مفعول فعل المؤول فانما يتبين منه المراد بالرأي والاجتهاد فلم جعل في اقسام
النظم قلت بالرأي يتبين انه المراد من المشترك ثم بعد ما ظهر المراد بالرأي يثبت الحكم بنفس الصيغة كان الصيغة
كانت لهذا المعنى من الابتداء مع الاحتمال فانه جاز ان يثبت الحكم به مع الاحتمال كالعام المخصوص وخبر الواحد
وهذا كالنص المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون ذلك ثابتا قطعا وان كان خبر الواحد لا يوجب الحكم قطعا
لما ان بعد البيان لما اضيف الحكم الى النص المفسر لا الى الخبر الواحد وجب الحكم قطعا فكذلك ههنا يضاف الحكم
الى الصيغة لا الى الرأي قوله وهو ما يترجح من المشترك وهذا القيد وقع اتفاقا فان المشكل والخفي اذا علم
بالرأي كان مؤولا ايضا كانه اراد به ما ترجح من المشترك وما في معناه مما يعرف بالرأي ثم اعلم ان رجحان بعض وجوه
المشترك قد يكون بواسطة التامل في صيغة الكلام وقد يكون بالتامل في سياقه وسياقه وقد يكون بالتامل في غيره
وذلك مثل قوله تعالى ثلاثة قروء اذ في صيغة القروء دلالة على ان حمله على الحيض اولى من حمله على الطهر
وذلك لان القرء عبارة عن الجمع يقال ما قرأت الناقة سلا اي ما جمعت في رحمها ولدا ومنه سمي الحوض مقراة لاجتماع
الماء فيه وسمي الضيف قريا لاجتماع الناس عنده وسميت القراءة قراءة لاجتماع الاحرف والكلمات فيها ومعنى الاجتماع
حقيقة في الحيض لانه عبارة عن الدم المجتمع في الرحم اما الطهر فحال الاجتماع وليس فيه اجتماع لان الشيء حال وجوده
لا يوصف بالوجود ولا بالعدم وانما قلنا ان حقيقة الاجتماع في الدم لا في الطهر لان الاجتماع عبارة عن انضمام الجوهر بعضها

حسا لا تخلو عنها الى صفة الجوهرية في الدم لا في الطهر او هو ينبئ عن الانتقال فالانتقال قرا النجم اذا انتقل من مكان الى مكان والانتقال في الحيض دون الطهر لان الدم ينتقل من الداخل الى الخارج دون الطهر ولان الانتقال صفة قيام والصفة انما تقوم بالجوهر وعرفنا ايضا بالتأمل في لفظ الثلثة فانها اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل النقصان ولا الزيادة فاذا حملنا القرء على الحيض تنقضي عدتها بثلاث حيض كوامل لانه اذا طلقها في الحيض لا تحتسب تلك الحيضة من العدة بالاتفاق واذا حملنا على الاطهار انتقص العدد عن الثلثة فصارت العدة قرئين وبعض الثالث لان الطلاق المسنون في الطهر فاذا طلقها في الطهر تحتسب هذا الطهر عند الخصم من الاقراء وكقوله تعالى احلنا دار المقامة الاحلال ههنا مشتق من الحلول يعرف محل الكلام وفي قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الاحلال فيه مشتق من الحل يعرف محل الكلام من السياق والسباق واما الاستدلال لغير المشترك ترجيح بعض وجوهه فكقوله عليه السلام في الطلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان صرح في عدة الامة بلفظ الحيض واثر الرق في تنصيف ما كان للحرة في البدل فكان عدة الامة نصف عدة الحرة لا غير فلو قلنا في عدة الحراير بالاطهار لكان تاثير الرق في التبديل والتنصيف معا فلا يجوز واحتج ايضا في هذا استدلال الشيخ علم الهدى ابي منصور الماتريدي رحمه الله على ان المراد من الحيض من قوله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم حيث تعرض ذكر الخلف اليأس عن الحيض دون الطهر ان المراد في الاصل الحيض دون الطهر وذلك لان الخلف انما خلف الاصل اذا لم يوجد الخلف عما هو للاصل كالماء في حق الوضوء لما لم يذكر في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وذكر في خلفه وهو التيمم بقوله تعالى او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا علم ان آلة الغسل في الاصل الماء فلذلك ههنا لما ذكر اليأس عن الحيض دون الطهر في الخلف علم ان المراد في الاصل من الاقراء الحيض بغالب الرأي فيه بدلالة الخفي والمشكل والمشترك اذا الحقها البيان من المتكلم يسمى مفسرا قوله وحكمه العمل على احتمال الغلط اي العمل واجب كالعمل بالظاهر والنص وغيرهما الا ان الوجوب في العمل بالظاهر ثابت قطعا ووجوب العمل بالمؤول ثابت مع احتمال السهو والغلط فلا يكون قطعا بمنزلة العمل بخبر الواحد انه يوجب غالب الرأي وذلك لا ينفك عن احتمال السهو والغلط بيان هذا فمن اخذ ماء مطلق فانه ظاهر فانه يلزمه التوضي به ويحكم بزوال الحدث قطعا ولو وجد ماء في موضع في اناء فغلب على ظنه انه طاهر يلزمه التوضي به على احتمال السهو والغلط حتى اذا تبين ان الماء نجس يلزمه اعادة الصلوة مع اعادة الوضوء وفي الاول لا احتمال والكرسي ايل التحري على هذا قوله والقسم الثاني في وجوه البيان في هذا القسم ايضا من اقسام النظم وانما ذكر الوجوه بلفظ الجمع لان في هذا القسم بحسب بيان المتكلم متعدد فانه يجوز ان يتبين المراد ببيان يسوق الكلام لاجل او ببيان لم يسق له او ببيان ينفي معه احتمال المجاز والتخصيص والتاويل او ببيان ينقطع به الاحتمال ثم جمع نظير هذا القسم مع وجوهه ما اذا قال قائل رأيت فلانا حين جاءني القوم فذكر مجي القوم ههنا ظاهر لانه ليس سوق الكلام لبيان رؤية فلان لبيان مجي القوم واما اذا قال جاءني القوم على قصد ان يجي القوم فهو نص فاذا زدت في البيان ان قلت جاءني القوم انفسهم كلهم اجمعون صار مفسرا لانه ذكر النفس لدفع احتمال المجاز

فانه ظاهر في الاطلاق نص في العدد لانه سيق الكلام لاجله والمفسر وهو ما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التاويل والتخصيص نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وحكمه الايجاب قطعا بلا احتمال تخصيص وتاويل الا انه يحتمل النسخ فاذا ازداد قوة واحكم المراد به عن احتمال التبديل يسمى محكما واما

من يخبر والكتاب بذكر الكل انقطع احتمال التخصيص وبقوله اجمعون انقطع احتمال التفرق فصار مفسرا قوله الظاهر وهو ما ظهر المراد منه الى اخره الظاهر مشتق من الظهور وهو الوضوح والانكشاف وحده هو اللفظ الذي انكشف معناه اللغوي بمجرد السماع من غير تامل ولكن ذلك الظهور دون تصرف من المتكلم وراء الصيغة فاذا تصرف في تحمل البعض اطلاقا وساق الكلام لاجله فهو النص لانه ساق الكلام له وليس هذا النص لفظ يعلم به ولكنه يعلم من نفس تصرف المتكلم بالسوق فكان فيه زيادة في النص ليس في الظاهر اذ النص لغة هو الزيادة على الاصل من الطبيعة من نصصت الدابة والمنصة لان نص الدابة يظهر السير منها فوق المعتاد لها وبالمنصة يظهر في العروس زيادة ظهور وراء ما يظهر منه بدونها فكذلك الكلام بالسوق المقصود يظهر زيادة جلاء هو قبل يكون الصيغة بنفسها قوله رحمه الله فانه ظاهر في الاطلاق اي في تجويز النكاح وانما دل انه ظاهر فيه لان كل عربي لو سمع هذه الآية يفهم منها اباحة النكاح من غير تامل لانه امر النكاح وادنى درجات الامر الاباحة ولكن الآية ما سيقت لمجرد اباحة النكاح وانما سيقت لبيان العدد لان الله تعالى ابتدأ اول العدد بقوله مثنى ثم زاد عليها الى ثم ما يلي به عقبه مع ليس بعدد وعلقه بخوف الجور والميل بقوله فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة فعلم بهذه الانواع من التصرف في الكلام انه سوق الآية ليس لمجرد نفس جواز النكاح بل لبيان الجواز المقيد بالعدد ولا نفس الجواز عرفت قبل ورود هذه الآية بفعل النبي عليه السلام وبنصوص اخر لكن لم يكن العدد مبينا ومست حاجة الناس الى بيان العدد فكان نزول الآية لذلك فكان النص زائدا على الظاهر في البيان اذ في النص ما هو الظاهر من البيان وزيادة بيان اخرى سوى ما في الظاهر وكذلك المفسر فان فيه ما هو في الظاهر وما هو في النص وزيادة بيان اخرى سوى ذلك البيان وكذلك في المحكم زيادة بيان اخرى سوى هذه الانواع من البيان فلو ان نفس الجواز لو كانت مسوقة لاقتصر على قوله فانكحوا اذ المقصود حصل بجواز فلما ذكر العدد جاز ان يكون المقصود كليهما فكان نصا فيهما قلنا لا لذلك لان الاباحة عرفت بنصوص اخر فكان حمله على ذلك العدد حمل الكلام على الاعادة لا على الافادة فان قيل انما يصح هذا ان لو كان هذا النص لاحقا وما هو المبيح للنكاح سابقا قلنا الحال لا يخلو اما ان كان النص المبيح سابقا او لم يكن فان كان فظاهر وان لم يكن فكذلك لانه يلزم التكرار بالظاهر وان لم يلزم بالنص فان قيل ان لم يلزم التكرار من حيث النص يلزم التكرار من حيث الظاهر قلنا الاول اتم لانه يقع التكرار فيما هو المقصود قوله والمفسر المفسر ماخوذ من الفسر وهو مقلوب من السفر وهو الكشف والاظهار ومنه اسفر الصبح اذا اضاء اضاءة تامة لا شبهة فيه وسفرت المرأة عن وجهها اذا كشفت النقاب وقيل ليس بمقلوب بل بينهما فرق فان السفر كشف الظاهر ومنه المسفرة والمكنسة لانها تكشف ظاهر البيت والفسر كشف الباطن ومنه التفسرة وهي الدليل الذي يعرض على الطبيب لانها تخبر عما في الباطن قوله لا يبقى فيه احتمال التاويل فيه اشارة الى ان في الظاهر والنص يبقى احتمال التاويل والتخصيص ولكن ذلك الاحتمال غير قادح في ايجاب الحكم كما في موجب الكتاب وخبر الواحد ثم ذلك الاحتمال منقطع في المفسر فانقطع احتمال التاويل ان كان خاصا كما في قوله جاءني زيد نفسه ينقطع احتمال ان يكون الجائي خبره او كتابه او غلامه واحتمال التخصيص ان كان عاما كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة عام يحتمل التخصيص كما في قوله تعالى فنادته الملائكة اي جبرائيل عليه السلام فانسد

وانما يظهر التفاوت في موجب هذه الاسامي عند التعارض واما الكل فيوجب ثبوت ما انتظمه يقينا ولهذه
الاسامي اضداد تقابلها فضد الظاهر الخفي وهو ما ظهر المراد منه بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب
كاية السرقة فانها خفية في حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسم اخر يعرفان به وحكمه النظر فيه

باب التخصيص ذكر الكل ثم ذكر الكل احتمل تاويل التفرق فقطع بقوله اجمعون فصار مفسرا قوله الا انه
يحتمل النسخ اي المفسر يحتمل النسخ من حيث انه مفسر وان كان هذا النص وهو قوله تعالى فسجد الملئكة الاية
لا يحتمل النسخ لا من عدم قبوله النسخ باعتبار انه اخبار عن امر ماض والنسخ في الاخبار لا يتكون لانه
يصير بمعنى البداء وظهور الغلط والله تعالى متعال عنهما اذ محل النسخ حكم يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم
لم يلحق به من توقيت او تابيد ثبت نصا او دلالة كالاحكام الشرعية ما يجيء لان النسخ بيان انتهاء الحكم وذلك
انما يكون في الاحكام لا باعتبار انه مفسر فاندفع الاشكال حتى ان مثل هذا لو ورد في حكم شرعي في النصوص لكان
قابلا للنسخ قال الشيخ الامام الاستاد العامل الحاج مولانا حافظ الدين رحمه الله هذه الاية تصلح
نظيرة لوجوه هذا القسم كلها فان كل من سمع من اهل اللسان لو سمعها فهم معناها من غير تامل بانه سجد الملئكة
كلهم من غير تفرق وكانت نظيرة الظاهر من سوق الكلام لبيان انقياد الملئكة لامر الله تعالى واستكبار ابليس لعنه
الله وكانت نظيرة النص من حيث غير قابله للتاويل والتخصيص كانت نظيرة المفسر اذ ايرادها لاجله من حيث انها
غير قابلة للنسخ باعتبار انها اخبار وكانت نظيرة المحكم ثم المحكم لغة اسم للشيء المتقن ماخوذ من احكام البناء
يقال بناء محكم اي مامون الانتقاض بحيث لا وهاء فيه ولاجل ذلك فالمحكم ايضا مامون النسخ وقيل هو ماخوذ من الاحكام
بمعنى المنع كقول الشاعر ابني حنيفة احكموا سفهاءكم اني اخاف عليكم ان اغضبا اي امنعوهم ومنه
حكمة الفرس لانها تمنعه من العثار والفساد والمحكم على هذا ممتنع من احتمال التاويل ومن ان يرد عليه النسخ
والتبديل وهو كالنصوص الدالة على ذات الله تعالى وصفاته كاية الكرسي وسورة الاخلاص وقوله تعالى
ان الله بكل شيء عليم فقد علم ان هذا وصف دائم قوله وانما يظهر التفاوت في موجب هذه الاسامي عند التعارض
نظير تعارض الظاهر مع النص قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله تعالى وحمله وفصاله
ثلاثون شهرا قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الاول نص والثاني ظاهر في تقدير مدة الرضاع لانه سوق الكلام
في الثاني لبيان منة الوالدة على الولد ولهذا سبق الاية وهو قوله تعالى ووصينا الانسان بوالديه حملته امه
كرها ووضعته كرها فكانت الاية الاولى راجحة على الثانية لكن ابو حنيفة رضي الله عنه اجاب عن هذا فقال نعم كذلك الا
ان الاية الاولى وان كانت نصا في بيان مدة الرضاع ولكن التقييد بالحولين يحتمل الحمل على استحقاق الاجرة فان النص قابل
للتاويل والظاهر من الاية الثانية لانهم اجمعوا على ان الرجل اذا طلق امراته وطلبت المراة اجرة الرضاع بعد حولين وابى الزوج
الاعطاء فانه لا يجبر على ذلك ولو وقع في الحولين فانه يجبر على الاعطاء الا انه اعتبر الحولين في جميع الاحكام ونظيره ايضا
من مسائل الفقه ما اذا قال الزوج لامراته طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي يقع تطليقة رجعية لان قولها ابنت نفسي ظاهر في الابانة
نص في ارادة الطلاق لانه سوق كلام الزوج للطلاق وكلامها خرج جوابا للقول والجواب يتضمن اعادة ما في السوال والسوال صريح
الطلاق وهو رجعي ونظير تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلم المستحاضة تتوضا لكل صلوة مع قوله عليه السلم المستحاضة تتوضا
لوقت كل صلاة فان الاول يحتمل ان يراد باللام الوقت كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس اي وقت دلوكها
ولكن هو مسوق لايجاب الوضوء وكان نظير المفسر فلذلك رجحنا الثاني على الاول وقلنا بوجوب الوضوء عند كل وقت يدخل لا عند كل
صلوة تصلى ومن مسائل الفقه ما قال علماؤنا رحمهم الله فيمن تزوج امراة شهرا فانه يكون ذلك متعة لا نكاحا لان قوله

احتمل

تزوجت نص في النكاح ولكن احتمال المتعة فيه قائم وقوله شهرا مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح فان النكاح
المؤقت باطل فاذا اجتمعا في الكلام رجحنا المفسر على النص فقلنا بانه متعة لا نكاح ونظير تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى
واشهدوا ذوي عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر يقتضي قبول شهادة العدول الا ان الاشهاد
انما يكون لفائدة قبول شهادتهم عند ادائهم الشهادة والا فلا يكون في الامر بالاشهاد فائدة وهو لا يحتمل معنى اخر
ولكن مع ذلك يحتمل النسخ لان محل النسخ على ما ذكرنا حكم يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم لم يلحق به ما
ينافي النسخ من توقيت او تابيد ثبت نصا وهذا كذلك فكان محلا للنسخ وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا التحق به
نص التابيد فلم يكن محلا للنسخ ولذلك قلنا ان المحدود في القذف لا تقبل شهادته وان كان تائبا عدلا لان قوله تعالى
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا يقتضي عدم قبول الشهادة في الاوقات كلها وقد اقترن به دليل كونه محكما فكان راجحا
على غيره فان قلت محل النسخ حكم لم يلحق به التابيد نصا او دلالة كالشرائع التي قبض عليها رسول الله
عليه السلم وقبول شهادة العدول من الشرائع التي قبض عليها رسول الله عليه السلم وكان فيها التابيد دلالة فكان
قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم محكما ايضا قلت المراد من تقسيم النص بانه محتمل للنسخ او لا
على تقدير وقت جواز النسخ وهو وقت حيوة النبي عليه السلم والا لا يصح هذا التقسيم لان النصوص كلها صارت
محكمة على هذا التفسير فقلنا بان قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم محتمل للنسخ بالنظر الى الاصل ثم
المعنى في رجحان البعض على البعض اعني رجحان النص على الظاهر ورجحان المفسر عليهما ورجحان المحكم على الثلثة
ما قلنا ان ما في الظاهر وهو نفس ظهور معناه للسامع موجود في النص وفيه شيء اخر من زيادة البيان بالسوق
وتلك الزيادة وصف لا علة فيتساويان فيما هو ثابت لهما فيسلم للنص ما اختص به من زيادة بيان السوق فيترجح
النص بما هو سالم له على الظاهر وكذلك وجه رجحان المفسر على النص ووجه رجحان المحكم على المفسر لان الراجح ازداد
بوصف ليس هو للمرجوح فكان الراجح سالما عن المعارض بحسب ذلك الوصف المثبت للرجحان له فلذلك ترجح
البعض على البعض يوضحه ان النظم يصير نصا ومفسرا ومحكما بقوة البيان في الترجيح ابدا
يكون بقوة الدليل لا بكثرته ولهذا قلنا ان صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة واحدة في حكم
القصاص من الدية لان كل جراحة علة تامة للقتل فكان الترجيح بكثرتها ترجيحا بكثرة العلة
وهذا لا يجوز فاذا كانت جناية جناية احدهما بالجرح والاخر بحز الرقبة فالحاز يترجح اذ ذاك ترجح
بقوة الاثر لا بكثرته ولذلك قلنا لا يجوز الترجيح بكثرة الاتصال في استحقاق الشفعة بالجوار اذ هو
ترجيح بكثرة العلة اذ نفس الاتصال علة فاما الخليط فيتقدم على الجار لان هذا ترجيح بقوة
الاتصال وكذلك يرجح الشهود بالعدالة لا بالكثرة وكذلك ههنا لما اختص احدهما بزيادة
البيان دون الاخر ترجح هو عليه قوله رحمه الله واما الكل حرف التعريف فيه للعهد اي كل واحد
هذه الاربعة فيوجب ثبوت ما انتظمه يقينا حتى صح اثبات الحدود والعقوبات بالظاهر كما ثبت بالنص
قوله ولهذه الاسامي اضداد تقابلها ذكر الاضداد في هذا القسم ولم يذكر في القسم الاول لان
الخاص ضد العام وكذا المؤول ضد المشترك وليس النص ضد الظاهر وكذا المحكم مع المفسر

ليعلم ان اختفاؤه لمزية او نقصان فيظهر المراد وضد النص المشكل وهو ما لا ينال المراد منه الا
بالتأمل بعد الطلب لدخوله في اشكاله وامثاله وحكمه التأمل فيه بعد الطلب وضد المفسر المجمل وهو ما ازدحمت
فيه المعاني فاشتبه المراد به اشتباها لا يدرك الا ببيان من جهة المجمل كآية الربوا وحكمه التوقف فيه على

لان في الكل معنى الظهور والظهور لا يضاد الظهور فاستدعى هذا القسم ذكر الاضداد بمقابلته
لان الضد يتبين الشيء وكذلك المجاز ضد الحقيقة والكناية ضد الصريح الا ان التنافر والاختلاف
في وجهين احدهما ان لا يكون الاختلاف بينهما في غاية التضاد والتباعد كالخاص مع العام والمنافرة
بينهما انه من حيث ان الخاص يتناول الا الواحد والعام ما يتناول جمعا من المسميات وكذلك المشترك
مع المؤول لكن الخاص مع ذلك داخل في العام والمؤول داخل في افراد المشترك والثاني ان يكون
الاختلاف بينهما من جميع الوجوه كالظاهر مع الخفي والنص مع المشكل قوله وضد الظاهر
الخفي لهذا نصبنا من حيث انهما قابلان على موضوع واحد ويستحيل اجتماعهما ثم الخفي
اسم لكل ما اشتبه معناه وخفي مراده بعارض غير الصيغة ماخوذ من قولهم اختفى فلان اي استتر
في مصره بحيلة من غير تبديل في نفسه فصار لا يدرك الا بالطلب قوله بعارض غير
الصيغة انما ذكر هذا تحقيقا للمقابلة فان الظاهر ظهوره من الصيغة فحسب فكان ضده الخفاء الوارد
من غير الصيغة اذ لو كان الخفاء من حيث الصيغة لكان محل الخفي كان الخفاء والغموض اكثر وازيد
من الظهور في الظاهر فان قيل قد ذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله ان الخفي اسم لما اشتبه معناه
وخفي ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة تحقيقا للمقابلة والمضادة فان التضاد انما يكون عند اتحاد المحل اما
عند اختلافه فلا قلنا المصنف رحمه الله اتبع القوم واصول فخر الاسلام رحمه الله وهذا اوجه
اذ الظهور في الظاهر لما كان من نفس الكلمة لغة فالخفاء الذي ضده ينبغي ان يكون من غير تلك الكلمة
ليكون الخفاء على قدر الظهور ولا يزيد الخفاء على الظهور وانه ممتنع في باب المضادة واما قوله التضاد
انما يكون عند اتحاد الجهة لا عند اختلافها قلنا الظاهر والخفي من الاسماء الاضافية كالاب والابن والقليل
والكثير وما هذا شانه يستحيل فيه اتحاد الجهة بل الاختلاف فيه لازم اذ يستحيل ان يكون الشخص ابا من الجهة
التي كان ابنا له او على العكس فاما وجه ما ذكر في اصول الفقه لشمس الائمة السرخسي رحمه الله ان اللفظ الواحد
قد يكون ظاهرا باعتبار وخفيا باعتبار وعن هذا قيل ان آية السرقة ظاهرة في حق ان
قطع اليد للسارق محكمة في حق مقدار النصاب ومحل القطع من اليد خفية في حق الطراد
والنباش لاختصاصهما باسم اخر فالحاصل ان الامام شمس الائمة رحمه الله اعتبر اختفاء آية السرقة
في انهما هل يتناول الطرار والنباش ام لا واعتبر القاضي الامام ابو زيد وفخر الاسلام رحمهما الله
اختفاء الطرار والنباش لاختصاصهما باسم اخر هل هما داخلان في هذه الآية ام لا
فكانا في الصحة سواء الا ان اولوية هذا اللفظ اعني قوله بعارض غير الصيغة ثابتة لما
ان في قولهم خفي المراد بنفس الصيغة يسبق الى فهم السامع ان هذه الصيغة لا يعقل معناها
كالمجمل وليس كذلك بل الآية ظاهرة في حق السارق غير مشتبه معناها اذ لو كان الخفاء في نفس
صيغة الظاهر لا يكون هو ظاهرا في نفسه لكن الخفاء بعارض وهو اختصاص النباش والطرار
باسم اخر على حدة حتى اختفيا بسبب هذا العارض عن اسم السرقة لكن يختفي عن طالبه بنوع محتف او كان ظلم

ظلم من بغير صورة وهيئة فيدرك بمجرد الطلب توضيحه ان الانجلاء لما كان في النص من غيره بان سيق الكلام له احله
كان الاستتار في ضده وهو المشكل من نفس الكلمة ان دخل في اشكاله وامثاله وكذلك لما كان الانكشاف في المفسر
من غير النص بان ورد نص اخر فكشف المراد كان الخفاء في المجمل الذي هو ضده في نفس الكلمة كقوله تعالى واقيموا
الصلوة وقوله تعالى وحرم الربوا حتى احتيج في تفسير المجمل الى المجمل نفسه قوله لاختصاصهما باسم اخر يعرفان به وحكمه
النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية او نقصان تقدير الكلام ان اختصاصهما بهذين الاسمين يدل على تغير فعلهما بزيادة
او نقصان بالنسبة الى فعل السارق وذلك لان يكون لكل اسم مسمى على حدة ولكل مسمى اسم على حدة ثم ان كان
الاختصاص لنقصان في الفعل لا يمكن الحاق شيء منهما بالسارق في حق وجوب القطع الذي هو من الحدود وان كان
لمزية يمكن الحاقه به لانه حينئذ يصير الثابت كالثابت بدلالة النص وبها يثبت الحدود حسب ثبوتها بالعبارة ثم تأملنا
فوجدنا اختصاص النباش بذلك الاسم لنقصان في فعله فلم يلحق بالسارق ووجدنا اختصاص الطرار بذلك الاسم لمزية
فيه فالحقناه به بيانه ان هذا ان السرقة اخذ مال الغير على وجه المسارقة والخفية عن عين الحافظ الذي قصد حفظه لكنه
انقطع حفظه بعارض نوم او غفلة او غيبة والنباش هو الاخذ الذي يسارق عين من لعله يهجم عليه وهو لذلك
غير حافظ ولا قاصد وهذه آية ظاهرة على قصور فعله وكذلك معنى هذا الاسم يدل على خطر الماخوذ لانه مشتق
من السرقة وهي القطعة من الحرير قال النبي عليه السلم لعايشة رضي الله عنها ارني سرقة من سرق ... والنباش ينبئ عن ضده
وهو الهوان لانه مشتق من النبش وهو بحث التراب ونشره المزاجر لسد باب العدوان الذي استدعاه النفس الى ارتكابه
والظاهر من حال العاقل انه لا يوقع نفسه في المهلكة لاخذ مال تافه حقير وما ليس الكفن خضرة والحرير اقمص وكان
في النباش لنقصان في الركن والمحل فكان دون السرقة فوجوب الحد في الاعلى لا يلزمه ان يكون وجوبا في الادنى فكان التعدية
مثله باطلا خصوصا فيما يندرئ بالشبهات تحقيقه ان السرقة اخذ مال مملوك متقوم محرز على سبيل الخفية وقد اختل الاركان
في النباش الا ان ابا يوسف رحمه الله يقول كونه مخصوصا باسم خاص لا ينافي كونه مرادا بالنص كالطرار وايد هذا قوله عليه السلم
من نبش قطعناه ... سارق امواتنا كسارق احيائنا فقد ثبتت المشابهة بينهما بحرف التشبيه وهو يقتضي العموم في المحل القابل له كقوله عليه السلم
انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا ولانه لما ثبت كونه سارقا بهذا الحديث وجب القطع بالنص
قلنا كاف التشبيه لا عموم له كما عرف والمحل غير قابل لما ذكرنا من المعاني فكون الاستواء بينهما في الاثم والطلاق اسم السارق
عليه بطريق المجاز بدليل صحة النفي يقال نبش وما سرق ولا يمكن اثبات الاسم قياسا اذ من شرط صحة القياس ان يكون المعدى
حكما شرعيا واما الطرار فقد اختص به لفضل في جنايته وحذق في فعله لان الطر اسم لقطع الشيء عن اليقظان بضرب غفلة اعتراه
وهذه مسارقة في غاية الكمال في تعديه الحدود في مثله في غاية الصحة والسداد لانه اثبات حكم النص بطريق الدلالة كما ثبت
حرمة الضرب والشتم بالنص المحرم للتأفيف ثم حكم الخفي اعتقاد الحقية في المراد ووجوب الطلب الى ان يتبين المراد ثم فوقه
المشكل وهو ضد النص ماخوذ من قولهم اشكل علي كذا اي دخل في اشكاله وامثاله كما يقال احرم اي دخل في الحرم واشتى
اي دخل في الشتاء واشام اي دخل الشام وحده هو اللفظ الذي اشتبه مراد المتكلم للسامع لعارض في الخطاب يعتوره
من اشكال على وجه لا يعرف المراد الا بدليل يتميز به عن سائر الاشكال مع وضوح معناه اللغوي ثم الخلل الطارئ في الاشكال
قد يكون لغموض في المعنى او لاستعارة بديعة كقوله تعالى نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم مشكل في حق اتيان المرأة في

على اعتقاد حقية المراد به الى ان ياتيه البيان وضد المحكم المتشابه وهو ما لا طريق لادركه اصلا حتى سقط
طلبه وحكمه التوقف فيه ابدا مع اعتقاد حقية المراد به

الموضع المكروه لان كلمة انى تجى بمعنى كيف قال الله تعالى انى يكون له ولد وقال تعالى انى يحيي هذه الله بعد موتها
وتجى بمعنى من اين قال الله تعالى انى لك هذا اي من اين لك هذا وهذا يوجب الحل في الدبر لانه اطلاق في المواضع جميعا
والمراد الاتيان الحلال لان هذا اطلاق وتخيير في الاوصاف والكيفية اي قياما وقعودا وعلى الجنب ومقابلة ومدابرة فاشكل
علينا امر الدبر انه هل هو مثل القبل في الحل ام مثل دبر الرجل في الحرمة فطلبنا وتاملنا فوجدناه غير داخل في الحل لان الله تعالى
سماه حرثا فقال تعالى نساؤكم حرث لكم اي مزرع للاولاد بخلاف الدبر لان الوطي في ذلك الموضع غير منبت موضع
الفرث وان الله تعالى حرم القربان في القبل حالة الحيض لاذى عارض فلان يحرم في هذا الموضع وهو موضع الاذى
بطريق الاصالة اولى وروي عن رسول الله عليه السلم انه قال من اتى امراته في حالة الحيض او في غير ماتاها او صدق كاهنا
او عرافا فقد كفر بما انزل على محمد قيل اوله اذا استحل لما عرف ان صاحب الكبيرة لا يكفر اذا لم يستحل فان قلت على
هذا لا يبقى الفرق بين المشكل والمشترك فان كلمة انى مشتركة بين كيف ومن اين قلت الاشتراك في المشكل ليس بلازم
بل قد يكون الاشكال بحسب الاستعارة وقد يكون بحسب اشتباه الحكم بين الشيئين وقد يكون بحسب الاشتراك لكن المراد بذلك المشترك
صار مشكلا لا يسمى مشكلا وقد يسمى الشيء الواحد باسمين لمعنيين باعتبار كل واحد منهما على ما سياتيك في تفسير الكناية الا ترى
ان افراد المشترك اذا تساوت في الارادة بحيث لا يمكن ترجيح احدهما على الاخر يسمى مجملا كما في مسئلة وصية المعتق الذي له معتق
ومعتق لما اليه بسبب الاجمال العدم ترجيح احد وجوه المشترك على الاخر ومن نظائر المشكل قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
هذا مشكل في حق داخل الفم والانف لانهما دخلا في اشكال الظاهر البشرة وباطنها والتطهير غسل جميع ظاهر البدن
ما كان ظاهرا منه داخل في وجوب التطهير وما كان باطنا غير داخل فاشتبه داخل الفم والانف انهما من ظاهر البدن
او باطنه فتاملنا فوجدنا انهما مشابهين الباطن من وجه ومشابهين الظاهر من وجه لانه اذا فتح فاه كان ظاهرا
واذا ضم شفتيه كان باطنا وهذا من حيث الحقيقة واما من حيث الحكم اذا ابتلع الصايم بزاقه لا يفسد صومه واذا اخذ الماء
بفيه ثم مجه لا يفسد صومه ايضا فثبت انه ظاهر من وجه وباطن من وجه من حيث الحقيقة والحكم وكذلك الانف فالحقنا
بالظاهر في حق الجنابة لان التطهير انما يستعمل فيما يمكن تطهيره وقد امكن تطهيرهما فالحقنا بالظاهر وتعين الحاقهما
بالباطن في الوضوء عملا بالشبهين او لان الوجه من المواجهة ومطلقها ينصرف الى ما يواجه الانسان في اغلب الاوقات من غير
تكلف وباطنهما ليس كذلك فلا يتناولهما اسم الوجه واما الاستعارة البديعة فمثل قوله تعالى قوارير من فضة لان القارورة
من الزجاج تكون لا من فضة والذي من الفضة لا يسمى قارورة فتاملنا فعلمنا ان تلك الاواني لا تكون من الزجاج ولا من الفضة
بل لتلك الاواني صفا الزجاج وبياض الفضة وهما الصفتان الحميدتان لهما فاستعيرتا الصفات الحميدة التي لهما فكان على كمال
الزجاج والفضة فتميزت منهما وكذلك قوله تعالى فصب عليهم ربك سوط عذاب استعمال الصب لما يكون في المايعات لا في
السياط والعصي ولكن يفيد الدوام فاستفيد الدوام منه واستفيد الايلام من السوط لان السوط للايلام فحصل منهما
ان عذاب الله دايم مولم وكذلك قوله تعالى فاذاقها الله لباس الجوع وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب
والتامل فيه الى ان يتبين المراد ثم المجمل هو ماخوذ من قولهم اجمل على الامر اي ابهم وحده هو اللفظ الذي يحتاج فيه
الى البيان من جهة المتكلم ويرجى ثم لا يوقف على المراد اصلا بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب في ذلك
التفسير والتامل فيه نوع غموض كما في اية الربوا فالتفسير حديث الربوا في الاشيا الستة ثم لما بان هذا الحديث العبارة

على افراد الربوا فصار النص بمنزلة المشكل بعد هذا البيان وحكم المشكل ما ذكرنا هو التامل بعد الطلب ليتميز عن اشكاله
فيطلب المراد في حديث الربوا انه لاي معنى حرم الربوا في الاشيا الستة فاذا وجد وصفا تامل فيه هل هو صالح لربط الحكم به
لتعدي الحكم من المنصوص الى غيره وذلك انما هو القدر والجنس لانه عليه السلم اوجب المماثلة شرطا في البيع بقوله الحنطة بالحنطة
مثلا بمثل والفضل ربوا والباحث الصادق على اضمار فعل اي بيعوا هذا الشرط وانما قلنا بان الاضمار هكذا لان
البيع مباح فلا بد من اضمار فعل الامر المقيد بالحال التي هي شرط ليكون مفيدا للوجوب لان الشيء وان كان في نفسه جائزا
او مندوبا ولكن الى ذلك الشيء شيء اخر شرط جوازه ثم اقدم العبد على مباشرة ذلك الشيء المباح يفترض عليه المتقدم من رعاية
شرطه كالنكاح فانه مباح في نفسه ولكن لما كان شرعيته لشرط احضار الشهود يجب على من باشر النكاح احضار الشهود
وكذلك صلوة التطوع وان كان غير واجبة يلزم على من قصد اداها من رعاية شروطها من الطهارة وستر العورة فصار
حكم النص وجوب التسوية بينهما وايجاب المماثلة في هذه الاموال يقتضي ان يكون امثالا متساوية ولن يكون ذلك الا بالقدر والجنس
لان كل موجود من الحادث موجود بصورته ومعناه فكان قيام المماثلة في هذه الاشيا بهما فالقدر يسوي الصورة لانه عبارة
عن امثال المعيار والجنسية تسوي المعنى لانها عبارة عن المشاكلة في المعاني فلما قام هذان الوصفان في العوضين على السواء ثبتت
المماثلة بينهما وانتفت حرمة الربوا وتبين بهذا ان قولهم علة الربوا القدر والجنس معناه علة وجوب المساواة التي يلزم عند
فوتها الربوا القدر مع الجنس وكذلك الصلوة والزكوة مجملان لان الصلوة في اصل الوضع للدعا والثناء ثم لما ورد البيان
بفعل رسول الله عليه السلم نطلب المعنى الذي جعل الصلوة صلاة لاجله هو التواضع والخشوع او الاركان المعهودة وعن هذا وقع
الاختلاف في ان تعديل الاركان فرض ام لا وكذلك في الزكوة لما ورد البيان بقوله عليه السلم ليس عليك في الذهب شيء وليس عليك
في الفضة شيء الحديث ثم نطلب المعنى الذي وجبت الزكوة لاجله هو كون النصاب كاملا فارغا عن الدين ام مشغولا وكذلك في
العشر ورد البيان بقوله عليه السلم ما سقته السما ففيه العشر ثم نطلب المعنى الذي يجب العشر لاجله هو تحقق الخارج ام يشترط النصاب
وقيد خارج موصوف بصفة ثم وقع الاختلاف فيه فصار نظير حكم الخفي من الجنايات الرجل الذي اختفى عن طالبه من غير تغيير زي
واختلاط بين اشكاله فيعثر عليه بنفس الطلب حكم المشكل فان نظيره رجل اختفى عن طالبه ودخل بين اشكاله فيدرك الا بطلب
موضعه ثم بالتامل في اشكاله ليوقف عليه بخلاف المجمل فان نظيره رجل اغترب عن وطنه بوجه انقطع اثره ودخل في اشكاله
ولا يعلم له موضع فيستفسر اولا موضعه ثم يطلب في ذلك الموضع ثم يتامل فيه ليعثر هو في زيه ثم فوق المجمل المتشابه وهو ماخوذ
من التشابه وحده هو اللفظ الذي اشتبه مراد المتكلم على السامع بحيث انقطع رجاؤه عن معرفة المراد وحكمه اعتقاد الحقية
والتسليم بترك الطلب والاشتغال بالوقوف على المراد منه بخلاف المجمل فان طريق دركه مرجو بواسطة البيان من المجمل وفي المشكل طريق
دركه قائم وهذا لان الحكم لما كان مما يومن النسخ كان ضده وهو المتشابه مما يوئس الوقوف حيث خالف موجب العقل موجب السمع
ثم عند بعضهم تسميته متشابها للتعارض المعاني في صيغة المتشابه هذا غير صحيح لان الحروف المقطعة في اوايل السور من المتشابهات
وليس فيها هذا المعنى ولكن المتشابه ما يشتبه لفظه لفظا ما يجوز ان يوقف على المراد به وهو خلاف ذلك وهذا كما في قوله تعالى
يد الله فبالنظر الى اليد يعلم ان المراد الجارحة لكن هذا موضع احتمل ذلك لان الله تعالى منزه عن الجارحة فتشابه المراد
حيث خالف موجب السمع موجب العقل وهذا الذي ذكرنا من حكم المتشابه اعني ترك الطلب معناه مذهب اكثر اهل العلم وقال بعضهم
يجوز ان يدله على وجه يوافق الاصول وعن هذا وقع الاختلاف في لزوم الوقف على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله وعدم لزومه

فكان اختلاف اهل القراءة في الوقف بناء على اختلافهم في تفسير المتشابه من قال في تفسيره انه قد يدرك معناه
على وجه التاويل المجتهدون والراسخون في العلم لم يقف على قوله الا الله فكان معناه يعلم معنى المتشابه الله والراسخون
في العلم ايضا ولكن الاصح وعليه عامة العلماء ان المتشابه شي لا يعلم معناه غير الله فلذلك يقفون على قوله الا الله ثم
ويبتدون بقوله والراسخون في العلم والدليل على صحة هذا القول قراءة ابي بن كعب رضي الله عنه ويقول الراسخون في العلم امنا به وقراءة عبد الله بن
مسعود رضي الله عنه ان تاويله الا عند الله والراسخون في العلم يقولون امنا به ونظيره من حيث ان اختلافهم
في حكم بنا على اختلافهم في تفسير اللفظ اختلافهم في جواز النكاح الصابات فان اختلافهم فيه بنا على اختلافهم في
تفسير الصابات حتى انهم لو كانوا على احد التفسيرين متفقين لما وقع الاختلاف بينهم في جواز النكاح او عدم جوازه
فان قيل ما الفائدة في انزال ما لم يدرك معناه وقد اخبر الله تعالى ان القران للتدبر والعظة قال الله تعالى
كتاب انزلناه اليك مبارك ليدبروا اياته الاية وقال الله تعالى هدى وموعظة للمتقين وامر التدبر والاتعاظ
موقوف على معرفة معناه قلنا اما على القول الاول فظاهرة اذ يعلم منه فضل العلما على غيرهم فان الله تعالى جعل بعض
الاستنباط والاجتهاد لتميز المجتهد من المقتصر والمجتهد من المفرط ويكون لهم بقدر درجاتهم وهذا هو المعنى في الابتلاء
بهذه المعاني التي فيها تفاوت اعني الخفي والمشكل والمجمل فان الكل لو كان ظاهرا جليا بطل معنى الامتحان ونيل الثواب بالجهد
في الطلب ولو كان الكل مجملا لم يعلم شي منه فابتلا الله تعالى بهذا التفاوت في صيغة الخطاب ليتحقق معنى الامتحان
واظهار فضيلة الراسخين في العلم وتعظيم حرمتهم وصرف القلوب الى محبتهم لحاجتهم الى الرجوع اليهم والاخذ بقولهم
والاقتداء بهم ولولا ذلك لاستوت الاقدام ولم تتميز الخاص عن العام وفي الحديث لا يزال الناس بخير ما تفاوتوا فاذا
استووا هلكوا قال الله تعالى ورفع بعضهم فوق بعض درجات واما على القول الثاني فظاهرة ايضا وهي معرفة قصور
افهام البشر عن الوقوف على ما لم يجعل الله لهم اليه سبيلا ليعرفوا ان الحكم لله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وهذا جواب
عن معنى التدبر فانهم لما تاملوا بالعوالي اجتهادهم ولم يدركوا معناه علموا عجزهم وقصور افهامهم وهو عين الاتعاظ
او ان التدبر والاتعاظ في النصوص الظاهرة وهي اكثر من النصوص الخفية فكان التدبر والاتعاظ مصروفين اليها او الى
فيه امتحانهم وابتلائهم بالوقف في ذلك لان الابتداء محنة وابتلاء قال الله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا والابتلاء
من الله تعالى الاظهار ما علم من المكلف على ما علم والبليات انواع بعضها فوق بعض وبه ان يمتحن عباده بما شاء بان
ذكر ان من المتشابه رؤية الله تعالى بالابصار في الاخرة حق معلوم بالنص وهو قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة ثم هو تعالى موجود بصفة الكمال وفي كونه مرئيا لنفسه ولغيره معنى الكمال الا ان الجهة ممتنعة فان الله تعالى
جهته ولا مكان فيه بها فانما يرجع الى الكيفية الرؤية والجهة واصل الرؤية ثابت بالنص كرامة للمؤمنين وهم لذلك اهل
في الوصف لا تقدح في العلم بالاصل ولا تبطله وكذلك الوجه واليد على ما نص الله تعالى في القران معلوم وكيفية ذلك من
المتشابه فلا يبطل الاصل المعلوم فكان القوم معطلة بانكارهم صفات الله تعالى واهل السنة والجماعة اثبتوا ما هو الاصل
المعلوم وتوقفوا فيما هو المتشابه وهو الكيفية فلم يجوزوا الاشتغال بطلب ذلك كما وصف الله تعالى به الراسخين في العلم
فقال يقولون امنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب قوله وحكمه الوقف فيه ابدا اي في الدنيا اما في العقبى
فيعلم المتشابهات وفي اصول الفقه لفخر الاسلام رحمه الله فيقتضي اعتقاد الحقية قبل الاصابة اي قبل يوم القيامة ثم معنى

والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان وهي اربعة الحقيقة والمجاز والصريح
والكناية فالحقيقة اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له والمجاز اسم لما اريد به غير ما وضع له لاتصال بينهما معنى كما في
تسمية الشجاع اسدا والبليد حمارا او ذاتا كما في تسمية المطر سماء والاتصال معنى اولى هو القبيل

المتشابه معلوم للنبي عليه السلام وقد صرح به فخر الاسلام رحمه الله في اصوله في باب تقسيم السنة قوله والقسم
الثالث اي الثالث باعتبار اصل التقسيم لكن هو رابع باعتبار المقابل قوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه
في باب البيان اي استعمال النظم في البيان اما ان كان في موضعه الاصلي وهو الحقيقة او لا في موضعه الاصلي وهو المجاز
الحقيقة فعيلة من حق الشي اي ثبت بمعنى فاعلة فانه حقيق بان يراد بما وضع له او من حققت الشي اي اثبته وهي حينئذ بمعنى
مفعول اي متيقن فيها والمجاز ما اريد به غير ما وضع له مفعل من جاز يجوز اي تعدى بمعنى الفاعل كالمولى بمعنى الوالي
اي اللفظ متعد من محل الحقيقة الى محل المجاز بطريقه واذا علم هذا يظهر انه لا بد في الحقيقة من السماع حتى يعلم انه موضعه
الاصلي وفي المجاز لا بد من معرفة طريقه حتى يتدرج به الى العلم بالمجاز قوله لاتصال بينهما معنى هذا للاحتراز
عن الهزل لان بعض العلما قال ان المجاز والهزل سواء وعن هذا قالوا المجاز لا يجري في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام
لان كل واحد منهما لارادة الشي غير ما وضع له لكنا نقول بينهما فرق فان الهزل لا يقصد به ما وضع له اللفظ ولا ما
صلح له اللفظ بطريق الاستعارة ولا كذلك المجاز فانه اريد به غير ما وضع له اللفظ لاتصال بينهما من حيث المعنى او من حيث
الذات والمراد بالمعنى المعنى اللازم المشهور فان البخر والحمى لا يرى ان للاسد لا يجوز ان يسمى الابخر والمحموم اسدا لهذا الاتصال
وهذا لان المجاز من الحقيقة كالقياس من النص لان الحكم في المنصوص عليه يثبت ابتداء من غير ان يعقل معناه ثم اذا اريد تعميم حكمه
نطلب معناه الذي له اثر في استجلاب ذلك الحكم فاذا وجد مثل ذلك المعنى في موضع اخر الحق هذا الموضع بذلك المنصوص
عليه في حق ذلك الحكم بعلة جامعة بينهما فكذلك الاسم الموضوع للشي على ما وضع له سواء عقل معناه او لم يعقل اطلاق الحقيقة
موقوف على السماع من غير ان يعقل معناها الا ترى ان الولد الرضيع يسمى امرا او عالما من غير وجود معناها فيه واقتصر طريقه
الله تعالى يسمى طريقه لا نعلم ان الحقيقة انما تعلم وضعا لا اعتبار المعاني ثم اذا اريد الحاق شي اخر به حينئذ يتامل في معاني
محل الحقيقة لاستخراج المعنى اللازم المشهور في محل الحقيقة لا كل معنى كما في النص لا يعتبر كل معنى بل يعتبر الوصف الصالح
المعدل بظهور اثره في جنس ذلك الحكم لما في اعتبار كل وصف رفع الاصل الا ترى ان العرب تسمي الشجاع اسدا للاشتراك
بينهما في المعنى الخاص اللازم المشهور له ولم تعتبر الاشتراك في كل معنى فاذا وجد مثل ذلك المعنى في محل اخر استعير
هذا اللفظ له كما قلنا في القياس لكن القياس يجري في المعنى الشرعي والمجاز يجري في المعنى اللغوي وكان المجاز تعدية اللفظ
كما ان القياس تعدية الحكم الشرعي وكما ان القياس يفتقر الى ستة اشياء القايس والاصل والفرع والوصف الصالح المعدل
الجامع من الاصل والفرع والقياس والحكم فكذا الاستعارة تفتقر الى ستة اشيا المستعار وهو لفظ الاسد والمستعار له
هو الانسان الشجاع والمستعار عنه هو الهيكل المخصوص والمستعير هو المتكلم والاستعارة هي التكلم بلفظ الاسد
وما تقع به الاستعارة هو الشجاعة هذا اذا اعتبر الاتصال بين الحقيقة والمجاز من حيث المعنى وكذا اذا اعتبر الاتصال
منهما من حيث الصورة وهو المعنى بقوله او ذاتا تفتقر الاستعارة الى ستة اشيا خلا ان المجاورة والاتصال الذاتي قامت
هنا مقام الاتصال المعنوي هناك وقوله او ذاتا اي مجاورة يعني مجاورة هذا الذات في تلك الذات كتسمية العرب المطر
سماء فقال ما زلنا نطا السماء حتى اتيناكم يعنون المطر لان المطر من السحاب ينزل والعرب تسمي كل ما علاك فوقك سماء ومنه
قوله تعالى وارسلنا عليهم مدرارا اي المطر وكذلك في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط والغائط اسم للمطمئن من الارض
ويسمى الحدث مجازا لانه يكون في المطمئن من الارض عادة فان قيل اطلاق اسم الغائط على الحدث كناية لا مجاز

قلنا انا في غيرهما اذ الكناية لا تختص بالحقيقة ولا بالمجاز على ما سيجيء في باب الكناية الا انه يسمى كناية بحسب استتار
المراد ويسمى مجازا بحسب استعمال اللفظ في غير موضعه الاصلي باعتبار الاتصال بالمجاورة حتى لو انضم اليه كثرة الاستعمال
زالت الكناية لزوال الاستتار وبقي المجاز لبقاء الاستعارة باعتبار المجاورة ثم لما علم ان طريق الاستعارة
الاتصال بينهما صورة او معنى كما ذكرنا ولا مماثلة لهما في الحسيات فكذا هذا الطريق مسلوك ايضا في الشرعيات
اعني طريق الاستعارة بهذين السببين ولا مماثلة لهما في الشرعيات لكن المشروع ليس له صورة تحس حتى يتنازع انهما متجاوران
ذاتا فاقام الاتصال من حيث العلل والاسباب مقام الصورة فيما يحس واقام الاتصال في معنى المشروع لما شرع له مقام
الاتصال في المعنى في المحسوس ثم ان الاول اكثر وقوعا من الحكمين فان كان من بينهما اتصال بان كان احدهما شبه الحكم
الذي اثبته الاخر كالبيع والنكاح فان كل واحد منهما تثبت ملك المتعة البيع في محله تبعا والنكاح في محله اصالة فيجوز
ان ينعقد النكاح بلفظ البيع ولا ينعقد البيع بلفظ النكاح لانه لا يلزم من ثبوت ملك المتعة ثبوت ملك الرقبة بخلاف
العكس فصحت الاستعارة من احد الطرفين دون الاخر لان المجاز يجوز فيما وجد الاتصال ولذلك ذكر العلة وارادة
المعلول او ذكر المعلول وارادة العلة جائز لوجود الاتصال وجواز الاستعارة بناء على وجود الاتصال وبيان الثاني
انك اذا تاملت في مشروع ووقفت على معناه باي صفة شرع هذا المشروع فان وجدت هذا المعنى في المشروع الاخر جوزت استعارة
احدهما للاخر كما قال الشافعي يجوز استعارة الطلاق للعتاق والعتاق للطلاق لاتصال بينهما في المعنى لان الطلاق
عن السراية والغلبة والاسقاط واللزوم فصورة السراية ما اذا قال الرجل لامرأته نصفك طالق او ربعك يسري
الى كلها والغلبة ما اذا قال لها انت طالق نصف طلقة تطلق واحدة لان الموجود يغلب على المعدوم والاسقاط في صحة
التعليق ولو كان للاثبات لما صح التعليق ولذلك يصح من غير قبول المرأة واللزوم في عدم قبوله الفسخ والرد والرجوع وهذه
المعاني موجودة في العتاق فيجوز استعارة كل واحد منهما للاخر وكما قالوا جميعا في الميراث والوصية فوجدوا بينهما تناسبا
في المعنى من حيث انهما اثبات الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت قالوا الوصية ميراث والميراث وصية قال الله تعالى يوصيكم
الله في اولادكم اي يورثكم وكذلك معنى الحوالة هو نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة ايضا نقل ولاية التصرف فلذلك
يستعار لفظ الحوالة للوكالة فيقال احلت بالمال اي وكلت كما استعار محمد رحمه الله في كتاب المضاربة فقال ويقال للمضارب
احلت بالمال اي وكلت وكذلك الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة لاشتباههما في
المعنى وهو سهولة وصول الحق للمستحق وكذلك قالوا في المكاتب اذا قال المولى لعبده جعلت عليك الفا تؤديه الي نجوما اولها
كذا واخرها كذا فاذا اديتها فانت حر فان هذه مكاتبة لانه اتى بتفسير الكتابة وهذا القسم الثاني اعني قسم الاتصال
في معنى المشروع كما شرع وهو الذي ذا الاتصال المعنوي في الحسيات لم يذكر في هذا المختصر اما قلنا ان الاتصال من حيث
السبب والعلل في الشرعيات نظير الاتصال صورة ومجاورة في الحسيات لان السبب والمسبب متجاوران من غير ان يتصل
معنى كل واحد منهما في الاخر وكذلك في العلل والمعلول لان السبب طريق الى المسبب ووصلة والمسبب ليس كذلك وكذلك العلة
موجبة ومؤثرة والمعلول موجب بها واثر والمؤثر من صفته القوة والمتأثر من صفته الضعف وبين هاتين الصفتين تضاد
وتباين كما ترى ولانه لا مشابهة في المعنى بين قوله بعت واشتريت وبين الملك الحاصل بهما الا ان بينهما اتصالا صورة ومجاورة
بلا معنى جامع بينهما ولكن ... قوله اشتريت يثبت الملك لا تراخ فكان من قبيل الاتصال الذاتي في المحسوس بغير معنى جامع

ومو نوعان احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشرى وانه يوجب الاستعارة من الطرفين لان العلة لم تشرع الا لحكمها
والحكم لا يثبت الا بعلة فاستوى الاتصال فعمت الاستعارة ولهذا قلنا فيمن قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف
عبد وباعه ثم اشترى النصف الاخر يعتق هذا النصف ولو قال ان ملكت لا يعتق ما لم يجتمع الكل في ملكه فان عنى باحدهما الاخر
تعمل نيته في الموضعين لكن فيما فيه تخفيف عليه لا يصدق في القضاء

بينهما كالمطر والسحاب فلا يجري بينهما الاستعارة ههنا كما جوزنا هنا لم يذكر هذا الاتصال في الكتاب فقال والاتصال سببا
من هذا اي الاتصال من حيث السببية في الشرعيات من قبيل الاتصال الذاتي في الحسيات بالمعنى الذي ذكرنا وهو انه لا
مناسبة بينهما سوى المجاورة فلذلك كان اي الاتصال سببا في الشرعيات والاتصال ذاتا في الحسيات من قبيل واحد
وقوله سببا انتصابه على التمييز قوله وهو نوعان في هذا اللفظ اشكال لانه قال وهو نوعان اي الاتصال سببا
على نوعين احدهما اتصال الحكم بالعلة والثاني اتصال الفرع بما هو سبب محض فان اراد بقوله سببا القسم الثاني فغير
لا يصح قوله نوعان لانه نوع واحد لا نوعان وان اراد به القسم الاول مع ارادته هذا لا يصح ايضا لانه ليس اتصال من حيث
السببية في العلة مع المعلول ومورد التقسيم ينبغي ان يكون مشتركا بين النوعين قلنا اطلاق اسم السبب على العلة شائع
فيما بينهم شيوعا ظاهرا فيقولون انت طالق سبب لوقوع الطلاق والشرى سبب للملك والتعليقات ليست باسباب في
الحال عندنا خلافا للشافعي ومرادهم من هذه الجملة العلل ثم ان المصنف رحمه الله لما احتاج الى الاحتراز عن تناول لفظ
السبب العلة كيف اكد ذلك بموكدات بقوله بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له وذلك لان السبب في اللغة اسم الحبل
الذي يتوصل به الى الماء في البير ثم شاع استعماله في كل ما هو وسيلة الى المقصود فبالنظر الى هذا المعنى العلة اولى باستحقاق
هذا الاسم لما ان الوصول بها الى الحكم لا محالة بحسب الجواز الراجح فمن ذكرنا ورد التقسيم مشتركا ههنا ايضا من حيث
الافضاء والايصال لان كل واحد منهما اعني العلة والسبب مفض وموصل الى الحكم لكن العلة باعتبار الوضع والسبب باعتبار
اتفاق الحال قوله لان العلة لم تشرع الا لحكمها اي العلل ما شرعت لذواتها وانما شرعت لاحكامها لان العلة اذا لم تفد
حكمها تلغو الا ترى ان النكاح لما كان علة لثبوت الحل تلغو اذا لم يفد الحل فكانت العلة مفتقرة الى المعلول لتصحيح
في نفسها وافتقار المعلول وهو الحكم الى العلة ظاهر لانه اثرها والاثر يفتقر في وجوده الى المؤثر ولما كان الافتقار
والاتصال من الجانبين صحت الاستعارة من الجانبين ايضا لان صحة الاستعارة بحسب الاتصال والافتقار واما الافتقار من السبب
والمسبب فمن احد الجانبين لا غير لان المسبب مفتقر الى سببه لانه اثره والاثر ابدا محتاج الى المؤثر فاما السبب فهو مستغن عن
المسبب لان المسبب ليس اثرا له مقصودا حتى يحتاج المؤثر الى الاثر كما في العلة بل كان المسبب اثرا له بحسب اتفاق الحال لان
اثره المقصود غير هذا فكان هو اعني السبب في حقه علة وفي حق هذا اعني المسبب كان سببا حتى انه ينفصل عن المسبب
الا ترى انه يجوز شرا الاخت من الرضاع والامة المجوسية ومنكوحة امرأته وامرأة ابنه وابيه والعبيد والبهائم وان لم
المسبب وهو الاستمتاع اصلا فلذلك صحت استعارة السبب للمسبب اي صح ذكر السبب وارادة المسبب لوجود الاتصال
والافتقار من هذا الوجه ولم يصح استعارة المسبب للسبب اي لم يصح ذكر المسبب وارادة السبب لعدم الاتصال اللهم الا
اذا كان المسبب مخصوصا بالسبب فحينئذ يصح ذكر المسبب وارادة السبب على ما سيجيء في مسئلة اعتدي قوله ان اشتريت عبدا
انما وضع المسئلة في المنكر لانه اذا كان عبدا معينا بان اشار الى عبد وقال ان ملكت فانت حر يستوي الحكم فيه في الشرا والملك
حتى يعتق الصنف الواحد جميعا لان الاجتماع والتفرق من الاوصاف والصفة في الحاضر لغو وفي الغائب معتبرة ثم انما اشترط الاجتماع
في الملك في غير المعين دون الشرى لان الملك ينبئ عن الشدة والجمع ومنه ملكت العجين اذا بالغت في عجنه والمبالغة في الملك ان يكون مجتمعا لا
متفرقا اذ هو ملك من كل وجه لان الملك مطلقه ينصرف الى الكامل والملك الكامل في الشيء انما يكون ان لو كان كاملا جامعا لا الملك
بعضه دون البعض يكون مملوكا من وجه دون وجه فلا يعتق بخلاف الشرى فان الشرى لا يراد الملك الكامل فيه لا يراد نفس الشرا

والثاني اتصال الفرع بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق بتعلق زوال
ملك الرقبة وانه يوجب استعارة الاصل للفرع والسبب للحكم دون عكسه لان اتصال الفرع بالاصل في حق الاصل في
حكم العدم لاستغنائه عن الفرع وهو نظير الجملة الناقصة اذا عطفت على الكاملة توقف اول الكلام على اخره لصحة اخره
وافتقاره اليه فاما الاول فتام في نفسه لاستغنائه عنه وحكم المجاز وجود ما اريد به خاصا كان او عاما ولهذا جعلنا لفظ الصاع

سوا كان مجتمعا او متفرقا بعد ان كان شرى كله وعن هذا قال علماؤنا في العرف ان يقول العالم اما ملكت عبدا فهو حر
اذا كان ملكه او اكثر على التفاريق اما اذا اشترى عبدا لا يجوز له ان يقول ما اشتريت عبدا وان كان على التفاريق واما التصور
مثل هذا الكلام يعني ملك العبد والعين انما يحصل الملك بصفة الاجتماع بخلاف الشرى لان الانسان قد يشترى شيئا ولا
يثبت له الملك كالوكيل من غيره قوله تعليقه في الموضعين لا يمنع استعارة العلة للحكم في الفصل الاول اعني ذكر الشرى وارادة
الملك واستعارة الحكم للعلة في الفصل الثاني اعني ذكر الملك وارادة الشرى كما انما صححنا قوله لكن فيما يحتمل على ما هو اذا
ذكر الشرى واراد الملك حيث يعتق قضاء وان كان الملك متفرقا ولا يعتق ديانة لصحة الاستعارة قوله بما هو سبب محض اراد
السبب المحض السبب الحقيقي وهو ان لا يكون موضوعا للمسبب بل يوجد المسبب باعتبار الحال يعني ربما يفضي اليه كملك الرقبة ليس بعلة
لملك المتعة وضعا ولكن ملك الرقبة اذا صادف الجواري الخالية عما يمنع الاستمتاع يثبت ملك المتعة شرعا ولذا الاعتاق
وضع لازالة ملك الرقبة ولكن قد يفضي الى زوال ملك المتعة وانما قيد بالمحض فان اسم السبب قد يطلق على العلة كما ذكرنا الا ترى
انهم يقولون الشرى سبب الملك والنكاح سبب الحل وهما علتان لما قوله وضعت له حمله نعليه وقعت صفة للنكرة اي ليس
بعلة موضوعة له وفي هذا اشارة الى ان العلة ما كان موضوعة لحكمها كالشرى موضوع لاثبات ملك الرقبة قوله وانه
يوجب استعارة الاصل للفرع اي السبب للحكم وقوله والسبب للحكم كالتفسير له وانما ذكرهما ولم يقتصر على احدهما
لان في كل واحد منهما فائدة فلو ذكر الاول اشعر بان السبب اصل والحكم فرع والثاني يوهم ان المراد من الاصل السبب لا العلة ومن الفرع
الحكم المعلول ولو اقتصر على احدهما لما علم ان المراد من الاصل السبب لا العلة وجه فيه فقال هو يجري على حقيقته من تحقيق
المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فكان المراد من المعطوف على نفس الفرع عمر والاصالة عن غيره باعتبار معنى السببية كما اذا
استامن على ابنائه لا يدخل الاجداد فيه اذ لو قلنا بدخولهم لزم ان يكون لفظ الابناء مستعارا للاجداد حينئذ كان استعارة
الفرع للاصل وذلك لا يجوز لما سيجيء بخلاف ما اذا استامن على ابائه فانه يدخل فيه ولد الولد باعتبار جواز استعارة الاصل
للفرع واما الاستعارة بطريق السببية فيه ما ذكره في المتن وكنا نستعير في الدليل على هذا ما ذكره الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله
في اصول الفقه في هذا الموضع على وجه التشبيه والمقايسة فقال لا يصلح استعارة الحكم للسبب كما لا يصلح استعارة
الفرع للاصل وهذا اللفظ لما ترى انه ظاهر على التغاير بما قوله دون عكسه وهو ان يستعار الفرع للاصل بخلاف
العلة مع المعلول فانه يجوز الاستعارة فيه من الجانبين لما ذكرنا ان الاتصال فيه من الجانبين لما ان الافتقار من الجانبين لان
الاستعارة مبني على الاتصال والاتصال مبني على الافتقار وقد بينا افتقار كل واحد منهما الى الاخر واما في فصل السبب
فلا افتقار من جانب واحد وهو ان الحكم مفتقر في وجوده الى ما ثبت وهو السبب فاما السبب فغير مفتقر الى ان الحكم ما هو
مقصود اسواه وهو علته فلا يكون فيه ما ذكرنا من معنى الافتقار في العلة ولذلك جاز استعارة السبب للحكم ولم يجز
استعارة الحكم للسبب وعن هذا قلنا ان الفاظ العتق تصلح ان تستعار للطلاق دون عكسه ولفظ البيع يصلح ان يستعار
للنكاح دون عكسه لانه موجب ملك النكاح ملك المتعة وليس بسبب لملك الرقبة وملك المتعة في حق ملك الرقبة بمنزلة العلم
جواز الاستعارة هنا يؤدي الى استعارة المعدوم للموجود فلا يصح لعدم الاتصال لان الاصل اعني ملك الرقبة مستغن عن
ملك المتعة لوجوده بلا ملك المتعة وكان ملك المتعة في حق ملك الرقبة بمنزلة العدم وكذلك الشراء به العارية بالهبة اذا اضيفت الى المنفعة
ولا تثبت الهبة بالعارية لانه لا اتصال بينهما معنى كما في المقوم وكان هذا نظير الجملة الناقصة اذا عطفت على الجملة الكاملة كما

كما اذا قال الرجل فاطمة طالق وعايشة وقوله وعايشة يفتقر الى قوله فاطمة طالق لانه جملة غير تامة بنفسها لاحتياجها الى الخبر
وقوله فاطمة طالق جملة كاملة لا تفتقر الى قوله وعايشة ويكون الافتقار في حق الناقصة معتبر الافتقارها الى الخبر وحكم الجملة
الكاملة لا يتغير لاستغنائها عن الخبر واورد هذا النظير ليبان ان الجملة الناقصة مفتقرة الى الكاملة كما ان المسبب مفتقر
الى السبب والجملة الكاملة لا تفتقر الى الناقصة كما ان السبب لا يفتقر الى المسبب لكن مع ذلك توقف الجملة الكاملة على الناقصة
لتصح الناقصة فان قيل ما الدليل على توقف الجملة الكاملة على الناقصة قلت الدليل عليه مسئلتان احدهما
اذا قال الرجل لامرأته التي دخل بها انت طالق وطالق وطالق تقع الثلاث ولو لم يتوقف اول الكلام على اخره لما وقع الطلاق
الثاني لانه حينئذ يبقى قوله وطالق وهو لا يقع الطلاق لعدم المسند اليه اذ نص الحالف غير مقتصر على ترك ذكر الخبر بل قد يكون
بترك المسند او هو المسند اليه وقد يكون بترك الخبر وهو المسند وقد يكون بترك الشرط والثانية انه لو ذكر في اخرها حرف الشرط
تعلق الكل ولو لم يتوقف الاولى لوقع الطلاق منجزا ثم بعد الوقوع لا يحتمل التعليق واقرب من هذا مسئلتنا هذه من مسائل
الفقه اقتدا البالغ برجل يصلي صلوة مظنونة فانه جائز مع ان فيه اقتدا القوي على الضعيف لما ان المظنونة غير مضمونة
عليه ولكن لما كان عدم الضمان في حق الامام بعارض ظن خرج عدم الضمان الذي جاء من قبل شروعه ساهيا على عزم
ادائما عليه معدوما في حق المقتدي فيجعل كانها مضمونة ايضا في حق الامام ليصح اقتداؤه به وكذلك ههنا جعل اتصال
الفرع بالاصل في حق الاصل في حكم العدم فلم يصح استعارة الفرع للاصل وبما تخلفا في الحكم ولكن المعنى الموجب لاختلاف
الحكم منهما شيء واحد وهو ان الشيء الموجود صورة يجعل معدوما حكما فلا نعدامه حكما ثبت الحكم في كل محل على حسب ما يقتضيه
عدم ذلك المعنى حكما فان قيل يشكل البيع فانكم لا تستعيرونه للاجارة وان كان البيع سببا لملك المنفعة وعلى عكسه
استعرتم الشرى للاعتاق ويعلم شرى القريب اعتاق مع انه لا اتصال بينهما لا سببا ولا معنى لان بينهما منافاة فانتقض
اصلكم هو طردا وعكسا قلنا البيع لا يخلو اما ان اضيف الى المملوك او الى الحر او الى منفعتهما اما اذا اضيف الى عين
المملوك فلا اشكل انه لا يصير بمعنى الاجارة لان الحقيقة حينئذ ممكن العمل الحقيقة ولا ايضا ذا الى المجاز لانه
خلفها ولا يصار الى الخلف عند القدرة على الاصل وان اضيف الى الحر وان لم يذكر المدة فلا اشكل ايضا انه لا يكون
اجارة لانه لو صرح بها لا يصح فكذا المجاز اما اذا ذكر المدة او اضاف العقد الى المنفعة لا ينعقد اجارة ايضا لان الاجارة
على هذا الوجه لا تصح لما ان الشرع جعل محل عقد الاجارة العين لا المنفعة فان المنفعة معدومة حال العقد فيجعل العين خلفا
عنها في حق العقد فاذا حصلت المنفعة حينئذ يكون العقد فيها او يتحول الى انعقاد لها لان الخلف يسقط حكمه عند وجود الاصل
فلذلك حين اضاف العقد الى المنفعة قد غير محل العقد فلا يجوز وهذا المعنى شامل منفعة الحر والعبد في عدم الجواز واما
اذا اضاف العقد الى رقبة الحر فقال الحر لغيره بعتك نفسي شهرا بعشرة يجوز ذلك على وجه الاستعارة للاجارة لان عين
الحر ليس بمحل الملك وضع له البيع حقيقة فيجوز الاستعارة ههنا للاجارة للاتصال من حيث السببية على ما قلنا فان قال الاصل
وانما لم يصح فيما وراءه لانعدام شرط يتوقف به الاستعارة سببا الى وجوده لا ان السببية غير صالحة للاستعارة واما شرا
القريب فليس باعتاق عندنا بطريق المجاز وكيف يكون ذلك وهو عامل بحقيقته وهو ثبوت الملك ولا يجمع بين الحقيقة والمجاز
في محل واحد بل بطريق ان الشرا موجب لملك الرقبة وملك الرقبة موجب للعتق في هذا المحل فكان العتق مضافا الى الشرى باعتبار
ان الشرى علة علة العتق فكما ان الحكم يضاف الى العلة يضاف الى علة العلة ايضا فكان هذا من قبيل اضافة الحكم الى العلة

في حديث ابن عمر رضي الله عنه لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما فيما يحله ويجاوره وابي الشافعي رحمه الله ذكره وقال
لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه توسعة وهذا باطل لان المجاز موجود في كتاب الله تعالى والله تعالى يتعالى عن العجز والضرورات
ومن حكم المجاز والحقيقة استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد كما استحال ان يكتسي الثوب الواحد لابسه ملكا وعارية
في زمان واحد ولهذا قال محمد رحمه الله في الجامع لو ان عربيا لا ولاء عليه اوصى بثلث ماله لمواليه وله معتق واحد فانه يستحق
النصف كان النصف الباقي مردودا الى الورثة ولا يكون لموالي مولاه شيء لان الحقيقة اريدت بهذا اللفظ فبطل المجاز وانما لم يكن

لمن قبل ان الشرى مستعار للعتق لانه لمناسبة بينهما لانهما متنافيان قوله وحكم المجاز وجودما اريد به من حكم
ولم يثبت حكم الحقيقة لما ان الخلاف بيننا وبين الشافعي في عموم المجاز دون حكم الحقيقة ولانه تداشار الى هذا بقوله كما هو حكم الحقيقة
الصاع حقيقة الخشبة المتعينة للكيل وهي غير مرادة بالاجماع لان الربوا لا يجري فيها لكن المراد ما يحويه الصاع وهو يتناول
المطعوم وغير المطعوم وهذا مجاز كما ترى بان هذا اطلاق اسم المحل على الحال كقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد اي عند
كل صلوة وقولهم جرى النهر وسال الميزاب وقال الشافعي رحمه الله لا عموم للمجاز فاذا ثبت المطعوم بمراد بالاجماع لا يبقى غير المطعوم
مرادا كالجص والنورة لئلا يلزم تعميم المجاز ولزم من هذا ان لا يكون القدر والجنس علة قوله لانه ضروري يصار اليه عند
عدم امكان العمل بالحقيقة لان الحقيقة هي الاصل والموضوع له ولهذا المعنى لا يعارض المجاز الحقيقة حتى لا يصير اللفظ المردد
من الحقيقة والمجاز في حكم المشترك بل ترجح الحقيقة ولا عموم لما ثبت بطريق الضرورة لانه يتقدر بقدر الضرورة كالميتة لما احلت ضرورة
تقدرت بقدرها وهو سد الرمق وهذا اقرب من هذا الى المقتضى فانه لما ثبت ضرورة تصحيح الكلام قدر بقدره ولم يتعمم عندكم
ولكنا نقول العموم للحقيقة لا باعتبار انها حقيقة بل باعتبار وجود دلالة العموم من دخول الالف واللام في النكرة او وقوع
النكرة في موضع النفي او اتصافها بصفة عامة وغيرها واحدى هذه الدلالات او احدها في المجاز فيعمل بها كما تعمل في الحقيقة
لان المحل الذي استعمل فيه المجاز قابل للعموم ايضا ثم وجدنا ههنا الصاع محلى بالالف واللام فيعم ما يحويه كعمومه في نفسه
الا ترى ان الثوب الملبوس بطريق العارية يعمل عمل الملبوس بطريق الملك فيما هو المقصود وهو دفع الحر والبرد وغيره
قوله وهذا باطل وهذا جواب لكلامه اي الذي استدل به ان المجاز ضروري باطل لوجود المجاز في كتاب الله تعالى كما في
قوله تعالى يريد ان ينقض فاقامه وقوله تعالى قالتا اتينا طائعين وقوله تعالى فابين ان يحملنها وقوله تعالى اولئك
الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وغيرها فان قيل المقتضى موجود في كتاب الله تعالى وانه ضروري وذلك
في قوله تعالى فتحرير رقبة اي رقبة مملوكة اذ تحرير الملك اقتضا ليصح التحرير فان الرق اسم للبنية السليمة لا غير من غير تعرض الملك
كذا ذكره فخر الاسلام رحمه الله في اصوله قلت المقتضى يتعلق بالمستدل والمجاز يتعلق بالمتكلم ولو تحققت الضرورة
المجاز لرجعت الى المتكلم لان المجاز احد نوعي الكلام والدليل على هذا وقوع المقتضى في تسميته الوقوف للاستدلال وهو من اقسام
المعنى ووقوع المجاز في تسميته بان المتكلم باستعمال النظم ولان دلالات العموم يمكن ان توجد لمنظ المجاز من دخول الالف
واللام ووقوعه نكرة في موضع النفي وغيرها لان المجاز ملفوظ والعموم باعتبار اللفظ عند وجود دليله واما المقتضى
فغير ملفوظ فكيف يتصور فيما هو من خصايص اللفظ ولان المقصود من المقتضى تصحيح المقتضي وذلك ثابت في ما يتحقق به الصحة
فيستغنى عن التعميم فلا يثبت العموم فيه لذلك ثم ترجحان الحقيقة على المجاز عند التعارض لا يدل على ان المجاز ضروري
لان الكل قوي راجح على الاضعف ضعفا لمتنه ابدا كرجحان الحكم على المفسر ولا يدل على ان المفسر ضروري وانما ترجح الحقيقة لانها
الزم وادوم حتى لا يصح نفي الحقيقة عن موضوعها كاسم الاب للاب لا يصح نفي الاب عنه لا يصح ان يقال انه جد وليس باب
والمطلوب بكل كلمة عند الاطلاق ما هي موضوعة له في الاصل فيترجح ذلك حتى يقوم الدليل على المجاز لذلك كالملبوس ترجح
جهة الملك للابس حتى يقوم دليل العارية وغيرها قوله مرادين بلفظ واحد انما قيد بقوله مرادين لانه يجوز
اجتماعهما من حيث الاحتمال كما اذا استامنوا على الابناء والموالي قوله كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس
ملكا وعارية وجه الجمع بينهما ان اللفظ بمنزلة اللباس والمعنى كاللابس فكما لا يجوز ان يكون الثوب الواحد في زمان واحد ملبوسا

هذا جواب عن حجة الخصم

فيما اذا استامنوا على ابنائهم ومواليهم لان اسم الابناء والموالي ظاهر ايتناول الفروع لكن بطل العمل به لتقدم
الحقيقة فبقي الاسم شبهة في حقن الدم وصار كالاشارة اذا دعا بها الكافر الى نفسه يثبت الامان لصورة المسالمة وان
لم يكن ذلك حقيقة وانما ثبت في الاستيمان على الاباء والامهات اعتبار الصورة في الاجداد والجدات لان
اعتبار الصورة لثبوت الحكم في محل اخر يكفي بطريق التبعية وذلك يليق بالفروع دون الاصول منه

بطريق الملك والعارية معا لما بالنسبة الى شخص واحد ولا بالنسبة الى شخصين فكذا لا يجوز ان يكون اللفظ الواحد حقيقة
ومجازا في حالة واحدة لا بالنسبة الى مسمى واحد ولا بالنسبة الى الكثير تفسير بنفي لقول من قال انه يجوز الجمع بينهما في
محلين مختلفين حتى قالوا حرمة الجدات ثبتت بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم ولكنا نقول حرمة الجدات ثبتت بالنص
لان الام هي الاصل لغة ومنه يقال لمكة ام القرى فعلى هذا تناول النص لهن بطريق الحقيقة ايضا او نقول ثبت حرمة
الجدات بالاجماع او بدلالة النص وهذا اعني التمسك بالاجماع والتمسك بدلالة النص اولى لانه فيهما يساق الحكم
بوجه واحد لجريانهما في البنات ايضا فوجدنا الدلالة مواته لما ثبت حرمة العمات وبنات اخوات الاب والاتصال بينهما
اتصال مجاورة فلان يثبت حرمة ام الاب وبينهما اتصال جزئية بالطريق الاولى وكذا في البنات قوله وقال
الراهن اذا استعار الثوب المرهون ليلبسه يكون الملبوس هنا ملكا وعارية في زمان واحد قلنا هذا اشكال
صدر عن الجهل بحقيقة العارية فان حقيقتها تمليك المنافع بغير عوض والتمليك انما يتحقق من المالك لذلك الشيء
والمرتهن غير مالك للمنفعة فكيف يمكن من تمليكها والراهن انما يتمكن من الانتفاع باعتبار انه مالك اذ الملك يبيح
المطلق الحاجز الا انه بسبب تعلق المرتهن صار ممنوعا عن الانتفاع وقد ابطل حقه لما اعاره واطلق لفظ العارية في
الكتاب مجاز لبقاء عقد الرهن حتى ان للمرتهن ان يسترده لان الانفساخ لم يرد في عقد الرهن قوله رحمه الله
لو ان عربيا لا ولاء عليه قيد بالعربي لئلا يكون معتقا للاحد فان الحكم في شرط العرب الاسلام او السيف وانما
شرط ان لا يكون معتقا لاحد لانه لو كان معتقا وله معتق ايضا لا يصح منه الوصية باسم الموالي لان اسم المولى مشترك
بين المعتق والمعتق ولا عموم للمشترك خصوصا في موضع الاثبات فكان الموصى له احدهما وذلك مجهول وجهالة الموصى له
تمنع صحة الوصية لان التمليك للمجهول لا يصح فان قيل وجب ان يجوز الوصية وتنصرف الى الموالي الذين اعتقوه لان شكر
الانعام واجب وزيادة الانعام مندوب اليها فتصرف الوصية الى اداء الواجب اولى قلنا هذا الوجوب لا يصلح علة
للحكم فلا يصح اعتباره في الحكم فان قيل كيف تناول الاعلى والاسفل في اليمين فيما اذا قال لا يتكلم موالي فلان حيث
يحنث بكلام ايهما كان قلنا اليمين تناول احدهما ولكن الجهالة غير مانعة لانعقاد اليمين لما لو حلف لا يكلم احد هذين لما ان الداعي
الى اليمين المغايظة وهي واحدة غير مختلفة وفي الوصية مختلف لما ان في الاعلى شكر الواجب وفي الاسفل زيادة للاكرام وهي
لو اوصى لاحد هذين لا يصح فان قيل فالاحتراز قد وقع بقوله عربيا فلم ذكر قوله لا ولاء عليه قلنا ذكره للتاكيد فان
لم يحمله على نفي الموالاة فبالاول نفي كونه معتقا وبالثاني نفي الموالاة قلنا لا يجوز الحمل عليه لان شرط ولاء
الموالاة ان يكون المولى من غير العرب نص عليه ابو نصر البغدادي رحمه الله في شرحه لان العرب لهم نصرة نسبية فيستغنون بذلك
وذلك انما يكون بنصرة الموالاة بدليل انه لم يجعل النسب فان العرب لم يضيعوا انسابهم فكانوا مستغنين عن الاستنصار
بهذا الطريق قوله حتى استحق النصف اي نصف الثلث وهو السدس وانما استحق النصف لان المثنى له حكم الجمع في الميراث
والوصية لان الموالي لو كانوا ثلثة يستحقون جميع الثلث وكذلك اذا كانوا اثنين يستحقان جميع الثلث ايضا ولما كان واحدا
استحق نصف الثلث لهذا المعنى قوله لان الحقيقة اي المعتق فبطل المجاز وهو معتق المعتق قوله وانما عمهم الامان
هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال انكم جمعتم بين الحقيقة والمجاز مرادين في الاستيمان على الابناء والموالي فاجاب عنه وقال اسم الابناء
والموالي ظاهر اتناوله الفروع كقوله تعالى يا بني ادم وقولهم بنو هاشم لكن بطل العمل به لكن الظاهر في حكم الاشتباه

الاسلام

الا بربال

فان قيل قد قالوا فيمن حلف لا يضع قدمه في دار فلان انه يقع على الملك والعارية والاجارة جميعا ويحنث اذا دخلها راكبا
او ماشيا وكذا لو قال ابو حنيفة ومحمد رح فيمن قال لله علي ان اصوم رجبا ونوى به اليمين انه يكون نذرا ويمينا وفيه جمع
بين الحقيقة والمجاز قلنا وضع القدم صار مجازا عن الدخول واضافة الدار يراد بها نسبة السكنى فاعتبر عموم المجاز وهو نظير
ما لو قال عبده حر يوم يقدم فلان فقدم فلان ليلا او نهارا اعتق لان اليوم متى قرن بفعل لا يمتد حمل على الوقت ثم الوقت يدخل

كما اوصيه لتقدم المعتقد لان الحقيقة حقيقة زاد دون مجرد تناول الاسم شبهة لان الشبهة ما يشبه الثابت وليس
ثابت ... انها دلالة الدليل مع تخلف المدلول وهذا لما كان تناول اللفظ كان مشابها للثابت لكنه ليس بثابت لانه غير مراد
باللفظ لما ذكرنا والامان مما يثبت بالشبهات لانه من حقن الدم وهو محظوظ نصا كسقوط الحدود والقصاص ولهذا يثبت الامان
بمجرد الاشارة وانها صورة المسالمة لا حقيقتها قوله وانما ثبت في الاستيمان هذا جواب الاشكال يرد على ذلك الجواب وهو
ان يقال الكم اعتبرتم التناول الظاهري في الاستيمان على الابناء والموالي لاعتبار حقن الدم وتركتم هذا الاعتبار في الاستيمان
على الاباء وان كان فيه حقن الدم ايضا فاجاب عنه وقال ان ترك اعتبار تناول الصورة في الاجداد والحداث لان الاعلام التبعية
لان الاب لا يكون تبعا للابن لانه يلزم حينئذ قلب الموضوع ورد المعقول وهو ان يجعل المتبوع تبعا والتبع متبوعا وانما ترك
ذلك الاصل اي عدم جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز فيما ثبت بالشبهات اذا كان الاصل المذكور مرعيا وهو ابقاء المتبوع متبوعا والتبع
تبعا فلو لزم ترك هذا الاصل ايضا كما لو قلنا بدخول الاجداد في استيمان الاباء يترك الاصلان معا بمرة وذلك لا يجوز فان قيل
ان المكاتب اذا اشترى اباه فانه يتكاتب عليه بطريق التبعية قلنا لو لم يجعل هنا كالتبعية قلبا لاصول لم يلزم شيء هو ابعد منه
وانشع وهو ان لا يكون الاب مملوكا للابن اما هاهنا لو لم يتعلق دخوله في امان الابن بطريق التبعية ليسلم نفسه وماله امكن له امر آخر لسلامة
نفسه وماله وهو ان يستأمن الاب لنفسه او يسلم هو نفسه ليحفظ نفسه في الامان والآخرة مع ابقاء المتبوع متبوعا
والتبع تبعا قلت والاوجه هاهنا ان دخول الاب هاهنا في كتابة الابن لا لاعتبار التبعية بل لاعتبار ان الكتابة شعبة
من شعب الحرية اذ بها يصل الى الحرية ظاهرا فكما ان الحر اذا اشترى اباه يعتق فكذلك اذا اشترى المكاتب اباه يتكاتب عليه
اذ الحكم يثبت على حسب ثبوت العلة لدفع الشنعة عن البحر لو اولما ان الاب لا يجعل تبعا للابن فيما هو اشنع منه وهو الغرض لا لاجل
الاب مسلما باسلام ابنه ولم يتناول الاباء للفروع علا بالشبهة باعتبار حقن الدم فلو قلنا تناول الاباء للاجداد لكان
عملا بالشبهة الشبهة لانا انما نقول ذلك حينئذ لشبهة بالمنا في ان كل واحد منهما تناول غير ظاهر او كل واحد منهما في موضع
حقن الدم والشبهة هي المعتبرة دون النازل عنها فلذلك لا يجوز دخول الاجداد في استيمان الاباء وان كان هو في موضع حقن الدم
قوله فان قيل قد قالوا فيمن حلف الى اخره هذا اشكال يرد على الاصل الذي ذكر من عدم جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز وجه قوله لا يضع قدمه في دار فلان
الجمع بين الحقيقة والمجاز في موضعين احدهما في النسبة فان حقيقتها للملك واما النسبة بالاجارة والعارية فمجاز والثاني في وضع
القدم فان حقيقته وضعها حافيا بلا حائل بينها وبين الدار واما الدخول منتعلا فليس بوضع اياها حقيقة فكيف اذا دخلها راكبا
فانه وضع هناك الا ان مع هذا الحنث يدخوله راكبا لما يحنث بدخوله حافيا فكان جمعا بين المجاز قوله ونوى به اليمين اي
اي نوى اليمين فحسب ونوى النذر واليمين وهذه المسألة على ستة اوجه احدها ان لم ينو شيئا او نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا او
نوى النذر ولم يخطر بباله اليمين كان نذرا اجماعا حتى لا يلزمه الكفارة وان نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا اجماعا
وان نواهما جميعا كان نذرا ويمينا عندهما وعند ابي يوسف رحمه الله يكون نذرا لا يمينا اعني ولعلم ان النذر مع اليمين مختلفان فالنذر
ما يجب عند فوت الفضل الكفارة فان على النادر وفاء المنذور او قضاء واما اليمين فحكمها البر وان حنث فحكمها الكفارة
والكفارة معروفة ما اختلفت بحسب الموسر والمعسر واما النذر فلم يختلف ثم هذا الكلام اعني قوله لله علي ان اصوم رجبا
حقيقة للنذر ... احدهما ان كلمة على للالزام على ما يجيء في آخر الكتاب ومع ... النذر ... بلا واسطة فموجب اليمين الذي هو لازمه
عن حكم النذر الكفارة تجب بواسطة النذر وما اصيب من الواسطة كان حقيقة كما في البيع الحكمة الثاني ان موجب النذر

فيه الليل والنهار واما مسئلة النذر فليس بجمع ايضا بل هو نذر بصيغته يمين بموجبه وهو الايجاب لان الايجاب
المباح يصلح يمينا كتحريم المباح وهذا كشرى القريب فانه تملك بصيغته تحرير بموجبه

لم يتوقع على النية فموجب اليمين موقف عليها فالحقيقة ما اصيب عند الاطلاق فاما المجاز فلا يتوقف على الى شيء آخر من قرينة
لفظية او عقلية في حق السامع وارادة وهي النية في حق المتكلم قوله فلما وضع القدم صار مجازا عن الدخول في هذا اللفظ
استباه فان من حقه ان يقال صار مجازا للدخول فان الدخول مستعار له لا مستعار منه وكان من حقه ان يذكر بكلمة اللام
لا بكلمة عن الا انه اراد بلفظ المجاز العبارة اي صار عبارة عن الدخول ومثل هذه المسامحات يجري في كلامهم اذ مقصودهم
النظر الى المعنى فانه لا مشاحة في الالفاظ فان الالفاظ وصلات والمعاني منها صلة ثم وضع القدم سبب للدخول فذكر السبب
وارادة المسبب طريق من طرق المجاز وانما حمل على الدخول لان غرض الحالف من هذه اليمين منع نفسه عن الدخول لا عن مجرد
وضع القدم فاعتبار الاغراض والمقاصد لازم في الايمان حتى اذا حلف لا يلبس ثوبا ولا يلبس هذا الثوب وهو لابسه فنزع مستثناة
عنه حتى لا يحنث في مدة النزع وان وجد حقيقة اللبس في تلك الساعة وان لطفت وكذلك اذا حلف لا يسكن هذه الدار
فاشتغل من ساعته لا يحنث في تصيير ذلك القدر من السكنى مستثنى لان المقصود من اليمين هو البر ولا يمكنه تحقيق البر الا بكون
هذه الساعة مستثناة وكذلك اذا حلف لا يطلق وقد كان علق الطلاق بشرط قبل هذه اليمين فوجد الشرط لم يحنث او
حلف بعد الجرح بانه لا يقتل فمات المجروح لا يحنث ويجعل ذلك بمنزلة الاستثناء لمعرفة مقصوده وهو ان اليمين انما يمنع
نفسه عما هو في وسعه اتيانه دون ما ليس في وسعه في مسئلة وضع القدم مقصود الحالف الامتناع عن الدخول في دار فلان
لا من وضع القدم بنفسه فيصير الاعتبار بمقصوده كانه حلف لا يدخل في دار فلان والدخول قد يكون حافيا وقد يكون منتعلا او
يكون راكبا فبأي وجه دخل يحنث باعتبار عموم المجاز بعينه الدخول حافيا يحنث لا باعتبار حقيقة وضع القدم بل باعتبار الدخول الذي
هو المقصود وكذلك في مسئلة دار فلان المقصود هو الاضافة من حيث السكنى لا من حيث اضافة الملك لان الباعث على هذا الحلف
هو الغيظ اللاحق من فلان وذلك يعم السكنى بطريق الملك والعارية والاجارة فاذا دخل في دار فلان هي مملوكة له
يحنث لا باعتبار انها مملوكة بل باعتبار انها مضافة الى فلان بالسكنى حتى اذا دخل دار فلان وهي مملوكة له لكن يسكنها
غيره لا يحنث لعدم الشرط وهو الاضافة الى فلان بالسكنى قوله فاعتبر عموم المجاز اي صار الملفوظ اضافة الدار الى
فلان عبارة عن لفظ له معنى عام يتناول محل الحقيقة ومحل المجاز وهو الدار المسكونة لفلان اي لا يضع قدمه في دار
مسكونة لفلان لان النكرة متصفة بصفة عامة فتعم بعمومها كما في اول هذه المسئلة وهو وضع القدم صار عبارة عن الدخول
وهو عام باعتبار احوال الداخل من الحفاة والنعال والركوب فيتناول محل الحقيقة ومحل المجاز فلذلك يحنث فيها جميعا باعتبار
وجود نوع من انواع العام اذ الموضع موضع النفي فيحنث بكل فرد من افراد العام لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز قوله
لان اليوم متى قرن بفعل لا يمتد حمل على الوقت ... ان اليوم يستعمل للبياض النهار خاصة قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا
نودي للصلوة من يوم الجمعة وقال تعالى موعدكم يوم الزينة ويستعمل للوقت المطلق قال الله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره الآية
حتى ان من فر من الزحف ليلا او نهارا فالحقه هذا الوعيد كذا في المبسوط واذا شاع استعماله في كل واحد منهما احتيج الى
ضابط يميز به احدهما عن الآخر فنقول اذا قرن اليوم بفعل ممتد اعني ما يكون قابلا للتوقيت وضرب المدة كاللبس والركوب
والامر باليد يختص ببياض النهار فانه يقال لبست يوما فعناه وجد مني امتداد اللبس من اول بياض النهار الى آخره بتجدد
الامثال بخلاف ما اذا قال خرجت يوما فعناه وجد مني الخروج في ساعة من ساعات اليوم من غير امتداد بياض النهار الى آخره
اذ الخروج عبارة عن الانفصال من الباطن الى الظاهر وذلك عبارة عن معنى غير قابل للامتداد كما ترى والامر لا ... بالامتداد

الابدام

يتجدد للامثال الا الخروج في المرة الثانية او الثالثة غير الخروج في المرة الاولى من كل وجه للمغايرة في نقل الخطوات ووضع
ذكرنا ان المحصل امتداد امثال اللبس وامثاله وهذا ظاهر يرد الدليل على المعرفة بينهما من حيث الحكم ان لبس الثوب اذا حلف
وقال ان لبست هذا الثوب فامرأته طالق فمكث ساعة فلم ينزعه تطلق امرأته لان الدوام فيما يستدام من الافعال كالفعل
المنشأ ابتداء الا ان دخل الدار اذا حلف وقال ان دخلت هذه الدار وهو فيها لا تطلق امرأته ما لم يخرج ثم يدخل
لما ذكرنا ان الدخول والقدوم والخروج مما لا يمتد من الافعال ولا يكون دوامه كالفعل المنشأ ابتداء وهذا الفرق انما
نشأ منهما من حيث ان اللبس مما يمتد والدخول مما لا يمتد ثم ذكر بعضهم ان الفعل الذي هو غير ممتد في قوله عبده حر يوم يقدم
فلان مع الحرية لا نقدره حرية كل يوم يقدم فلان استدلالا بمسئلة الجامع الصغير في قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان حيث اعتبر
هناك جانب الجزاء وهو الامر باليد حتى اختص ببياض النهار ولذلك ينبغي ان يعتبر ههنا ايضا جانب الجزاء وهو الحرية ولكن الوجه
والصواب هو الذي قال الشيخ رحمه الله وهو المنقول عن الامام حافظ الدين النسفي رحمه الله وغيره هو القدوم لا الحرية استدلالا
ايضا بمسئلتي الجامع الصغير لفخر الاسلام رحمه الله وغيره احديهما قوله يوم اكلم فلانا فامرأته طالق وصرح فيه ان المقرون باليوم
هو الكلام والكلام مما لا يمتد والثانية قوله يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان التزوج مما لا يمتد
وصرح بان المقرون باليوم هو التزوج واما في قوله فامرك بيدك يوم يقدم فلان فانما رجح جانب الجزاء لما ان فعل الجزاء
مع فعل الشرط اختلف حكمهما بالامتداد وعدمه فالامتداد في جانب الجزاء وكل فعل فيه امتداد من فعلي الشرط والجزاء صح
عند ذكر اليوم ترجح جانب الفعل الذي له امتداد لانه حينئذ يكون على الحقيقة اليوم وهي بياض النهار ولذلك ترجح جانب الجزاء
واما في قوله عبده حر يوم يقدم فكلا الفعلين من قبيل واحد انهما لا يمتدان فاعتبر في وفائه من المسلمين جانب معنى الشرط
فلذلك ههنا ينبغي ان يعتبر جانب معنى الشرط اذ هو الى ذكر القران وذكر الفعل اقرب من الحرية في قوله عبده حر فان اليوم
غالب استعماله في حق بياض النهار وهذا ظاهر حتى انه يذكر بمقابلة الليلة كالنهار ويترجم بالفارسية بقولهم اليوم روز
فلما وجد حقيقة وان ضعفت يستدعي استعماله في حق بياض النهار دار دية بياض النهار وعمل اما يغلب استعماله فيه فلذلك
اريد بياض النهار في قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان لا يستدعي الامر باليد استعمال اليوم في بياض النهار لامتداده فلذلك
اعتبر فيه جانب الجزاء لاختلاف حكم فعل الجزاء مع فعل الشرط في الامتداد وعدمه واما في قوله عبده حر يوم يقدم فلان فكلا
الفعلين غير ممتد فيقتضي نظيره اعتبر جانب معنى الشرط لما ذكرنا من مسئلتي الجامع الصغير وكذلك ههنا وفيه ايضا رعاية
لفظ القران اذ مقارنة الفعل اليوم اشد ظاهرا على وجه الاضافة ورعاية لفظ الفعلين من غير ما دل الحلان الحرية انما
اختص الفعل الممتد ببياض النهار لان اليوم لما وجد استعماله لبياض النهار ولمطلق الوقت اقتضى ان يعرف من الفعل بحسب
ذينك الاستعمالين فمن ذلك الفعل ممتد وبياض النهار ممتد فالممتد مع الممتد متناسبان فحمل عليه ولان الفعل الممتد يقتضي ظرفا
ممتدا الفعل معيارا له واذا قرن بفعل لا يمتد اعني ما لا يقبل التوقيت كالدخول والخروج والقدوم يراد به مطلق الوقت لان
الوقت المطلق غير ممتد فيناسب الفعل الذي هو غير ممتد ولان الفعل الذي هو غير ممتد يحتاج الى نفس الظرف لا الى الظرف
الذي هو ممتد فلو عينا النهار لكان شغلا بما لا يفيد فاعتبر لمطلق الوقت لاطلاق الفعل واسم الوقت يعم الليل
والنهار واذا قدم ليلا يعتق العبد باعتبار انه وقت قدومه كما يعتق اذا قدم بالنهار لعموم الوقت لا باعتبار الجمع بين الحقيقة
والمجاز ولا يقال ان الحرية والطلاق مما يقبل الامتداد لانا نقول الممتد اثرهما لا نفسهما لان ثبوت الحرية بسبب القوة

ويزول الضعف بالطلاق وزوال الكلام وهذا المعنى لا يتغير بالتبيين للامتداد لعدم امتداد الامر باليد فان الدليل في اليد
الامر باليد فانه مما يمتد لانه يتصور بقاؤه على الصفة التي ثبت فان قلت اجتمع في قوله امرك بيدك يوم يقدم
فلان ما هو فعل ممتد وهو الامر باليد وما هو فعل غير ممتد وهو القدوم فلم رجح جانب الامر باليد حتى حمل المقرون
على بياض النهار ولم يرجح جانب القدوم مع اقترانه بالقدوم اولى لانه مضاف الى القدوم والمضاف مع المضاف اليه
كشيء واحد قلت للمعنى الذي تقدم ذكره قبل هذا الخطوط فان قلت قد وجد في الكلام علامة الامتداد
من صحة ضرب المدة فيه بان يقول تكلمت الى المساء كما يقال لبست يوما الى الليل ومع ذلك جعلوه غير ممتد فما وجهه قلت
قال الشيخ الامام الاستاذ مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله يشترط لكون الفعل ممتدا ان يكون له امثال من كل وجه كاللبس مثلا
يتجدد الامثال لان استدامة اللبس في المرة الثانية مثل الاولى من كل وجه اما الكلام الثاني لا يكون مثل الاول من كل وجه
اذ يكون بعضه خبرا وبعضه امرا وبعضه نهيا وغير ذلك وذلك لان الفعل الممتد حقيقة لا انه الحق بالممتد بهذين الشرطين احدهما
تجدد الامثال من كل وجه والثاني صحة ضرب المدة قوله بل هو نذر بصيغته وهو قوله علي فانه وضع للايجاب وهو معنى النذر
وهذه الصيغة مجاز لليمين بموجبه وهو الوجوب لان الايجاب واعتبار الوجوب يصير يمينا وقوله يمين بموجبه وهو الايجاب كان
من حقه ان يقول وهو الوجوب ولكن سمي الوجوب الحاصل بطريق المجاز لان الوجوب لا يكون الا بالايجاب فكان الوجوب مقتضيا
للايجاب فاطلق عليه اسم المقتضي ثم انما قلنا انه يمين بموجبه لان ايجاب المباح يستلزم تحريم المباح وتحريم المباح يمين بالنص قال الله تعالى
يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله الى قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم ويلزم من هذا ان يكون ايجاب المباح يمينا لانه تحريم المباح
ايجاب المباح كما في ايجاب المباح تحريم المباح اما في تحريم المباح فلان قبل تحريم المباح يجوز له مباشرته وتركه وبالايجاب
على نفسه صار واجبا مباشرته وحرم ما تركه فحرم الترك الذي كان مباحا قبل الايجاب بواسطة الايجاب فصار في معنى تحريم
المباح ابتداء بواسطة فصلح ان يراد اليمين وبهذا التقرير علم انا ما جمعنا بينهما باعتبار شيء واحد بل جعلناه نذرا بالصيغة
اي موجب موضوع لهذه الصيغة وهو الايجاب اي الوجوب على ما قلنا ويمينا بموجبه قوله لله علي ان اصوم اي موجب هذا
القول بطريق التضمن وهو التحريم فلذلك احتاج في اليمين الى النية لان اليمين ليست موضوعة اصلية لهذا اللفظ ثم ارادة اليمين
من هذه الصيغة اي صيغة النذر صحيحة حتى اذا نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يصير يمينا لا غير بالاجماع فلما نوى اليمين ولم ينف
النذر حصل ههنا دليلان احدهما يدل على الوجوب بعينه وهو الصيغة والاخر يدل على انه واجب لغيره وهو الموجب فعمل كلاهما
لانه لا تنافي بينهما لان الواجب لعينه جاز ان يكون واجبا لغيره الا يرى انه لو حلف ليصلين ظهر هذا اليوم صح ولو لم يصل يجب
عليه القضاء باعتبار انه واجب لعينه وقد فات عن وقته ويجب الكفارة باعتبار اليمين علم انه يجوز الاجتماع بين الواجبين
باعتبار العلتين الدليلين لا باعتبار انه جمع بين الحقيقة والمجاز كالهبة بشرط العوض هبة باعتبار صيغة قوله وهبت وبيع
باعتبار وجود حد البيع معنى وهو مبادلة المال بالمال بالتراضي وكشراء القريب لان الشرى تملك بصيغته فيستحيل ان يكون
هو بهذه الصيغة اعتاقا اذ الجالب للملك غير المزيل لا يكون جالبا له من تلك الجهة الا انه لما اختلف الجهة صح الجمع بينهما لانه
باعتبار صيغته ليس اعتاقا وباعتبار انه اعتاق ليس تملكا فلما ثبتت بجهة واحدة والشراء اعتاق باعتبار موجبه
وهو الملك لان الشرى علة الملك والملك في القريب علة العتق بالحديث فاضيف العتق الى الشرى باعتبار الواسطة كالرمي
الموت فان الرمي علة نفوذ السهم والنفوذ علة الوصول والوصول في محل ما علة الانزهاق وذلك علة الموت عند السراية

لانه

ومن حكم هذا الباب ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز لان المستعار لا يزاحم الاصل فان كانت الحقيقة متعذرة كما اذا حلف
لا ياكل من هذه النخلة او مهجورة كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان صير الى المجاز وعلى هذا قلنا ان التوكيل بالخصومة ينصرف
الى مطلق الجواب لان الحقيقة مهجورة شرعا والمهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة الا يرى انه لو حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان
صباه لان هجران الصبي مهجور شرعا فان كان اللفظ له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة اولا

فاصف الموت الى ابيه هذه الوسائط فان قيل التشبيه بمسئلة شرى القريب غير مستقيم فان في شرى القريب يعتق عليه
نوى او لم ينو وكذا في الهبة بشرط العوض لكونه بيعا وان لم ينو في مسئلتنا اذا لم ينو لا يصير يمينا فلو ثبت اليمين بموجب
هذا الكلام لثبت حكم اليمين وان لم ينو كما في هاتين المسئلتين قلنا ان المدعى ان هذه الصيغة صالحة لكونها يمينا
باعتبار تضمن معناها الا ان تكون علة لها فلذلك لا تعتبر ما لم توجد النية وفي مسئلة الشرى ملك القريب علة العتق [ذكره]
والعلة توجب المعلول جبرا فيثبت المعلول نواه او لم ينوه على انا نقول قد قال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله ان معنى النذر
ثبت بلفظه ومعنى اليمين بلفظ اخر فان قوله لله عند ارادة اليمين مثل قوله بالله اذ اللام والباء يتعاقبان قال ابن عباس
رضي الله عنهما دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج اي فبالله وقوله علي نذر يثبت اليمين بالاول والنذر بالثاني الا لله
وعن انا لا نكر الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد الا انه اذا جعل قوله لله يمينا لا بد لليمين من الجواب فيصير من جنس
المظهر فيصير تقدير الكلام لله علي ان اصوم رجبا واذا كان كذلك ينصرف ظاهر مطلق الكلام الى النذر لعدم احتياجه الى [اي بقوله لله اصوم رجبا على ان اصوم رجبا]
الاضمار وينصرف الى اليمين عند النية لاحتياجه الى الاضمار قوله ومن حكم هذا الباب اي النوع ونوع الحقيقة والمجاز
لانه لم يذكر الباب ولكن اراد بالنوع ما ذكر من القسم الثالث في وجوه الاستعمال قوله لان المستعار لا يزاحم الاصل
لان المستعار خلف ولا وجود للخلف مع وجود الاصل فكان الاصل خاليا عن المزاحم فيثبت حكمه نظيره ما اذا حلف
ان لا ينكح فلانة وهي منكوحة فانه يحمل على الوطي لا على العقد لان الوطي حقيقة حتى لو ابانها ثم تزوجها لم يحنث ما لم
يطاها قوله فان كانت الحقيقة متعذرة المتعذرة هي ما لا يمكن الوصول اليه الا بمشقة كما اذا حلف لا ياكل من هذه
النخلة او لا ياكل من هذه القدر والمهجورة هي ما تيسر الوصول اليه لكن الناس هجروه اي تركوه كما في لا يضع قدمه في دار فلان
صير الى المجاز لزوال مزاحمة الحقيقة وعلى هذا قلنا اي نظير المهجورة قوله ينصرف الى مطلق الجواب اما اطلاق
السبب على المسبب لان الخصومة سبب للجواب او اطلاق اسم الجزء على الكل لان الكلام بالانكار الذي منشأ من الخصومة احد جزئي
الجواب بان الجواب انما يكون بلا او بنعم وهو مشتق من جاب الفلاة اي قطعها سمي جوابا لانه ينقطع به سؤال الخصم [الجواب يكون بلا او بنعم]
قوله لان الحقيقة مهجورة شرعا لان الخصومة منازعة والمنازعة حرام لقوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا قوله
والمهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة لان عقله ودينه يمنعانه عن اتيان ما هو حرام ومهجور شرعا فصار كانه مهجور
فيما بين الناس كما هجر عادة حقيقة وضع القدم في قوله لا يضع قدمه في دار فلان وصير الى مجازه وهو الدخول قوله
لم يتقيد بزمان صباه شرح هذا الكلام ان اليمين اذا عقدت على عين موصوف بصفة ولتلك الصفة دعا الى اليمين فان
اليمين تتقيد بتلك الصفة وتبطل ببطلانها كما اذا حلف لا ياكل من هذا الرطب فاكله بعد ما صار تمرا لا يحنث لان
صفة الرطوبة داعية الى اليمين فان [illegible] قد يضره اكل الرطب واذا عقدت اليمين على عين موصوف بصفة وليس لتلك [الرطب]
الصفة دعا الى اليمين لا تراعى تلك الصفة حتى لا تبطل ببطلانها كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا الحمل فاكل بعد ما صار
كبشا حنث لان صفة الصغر في هذا ليست داعية الى اليمين فان الممتنع من لحم الحمل كان اكثر امتناعا من لحم الكبش ثم ههنا
اذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه مع ان المقتضي للتقييد موجود كما في الرطب والبسر لان الصبي
لسفاهته وقلة عقله وادبه يهجر منه الكلام عادة وطبيعة فينبغي على هذا الاصل ان تتقيد اليمين بزمان الصبا
كما في اكل البسر ومع هذا لم يتقيد به علم ان ترك الحقيقة وهو عدم تقييد اليمين بزمان الصبا انما كان لان هجران

الصبي منع الكلام عادة حرام شرعا لان الصبا مظنة المرحمة قال النبي عليه السلام من لم يوقر كبيرنا ولم يرحم صغيرنا
ولم يجل عالمنا فليس منا علق الوعيد بترك الترحم وفي ترك الكلام ترك الترحم فلذلك صير الى المجاز عند هجران الحقيقة
ديانة وشريعة كما صير اليه عند هجران الحقيقة عادة وطبيعة فان قيل لا نسلم بان عدم تقييد اليمين بصفة الصبا
لما ذكرتم من المعنى بانه مهجور شرعا بل لان الصفة في الحاضر لغو وفي الغائب معتبرة لما عرف في مسئلة الدار والدليل على
هذا الذي ذكرت هو ان عدم التقييد بصفة الصبا ههنا اعتبار ان الصفة في الحاضر لغو وفي الغائب معتبرة
ما اذا حلف لا يكلم صبيا او شابا يتقيد بزمان الصبا والشباب قلت ان الصفة في الحاضر انما تعتبر اذا لم تكن الصفة
داعية الى اليمين كما في هذا الحمل على ما ذكرنا اما اذا كانت داعية الى اليمين فتعتبر كما في هذا الرطب وهذا البسر وان
كانت في الحاضر وههنا صفة الصبا تصلح ان تكون داعية الى اليمين على ما ذكرنا من السفاهة وقلة الادب ومع ذلك لم يعقد [بعدم]
اليمين على هذه الصفة علم ان عدم اعتبار هذه الصفة لمعنى في ذلك الاسم الا انه مهجور شرعا فاما التقييد بزمان الصبا
في قوله لا يكلم صبيا فلكون صفة الصبا مقصودة في هذا الكلام وهجران الحقيقة شرعا انما يعتبر ان لو كان للكلام
مجاز يمكن حمله عليه وليست الصفة مقصودة فيه ولم تبق معرفة لوجود المعرف فوقها وهو الاشارة فان الاشارة
اقوى من الصفة في التعريف لانها بمنزلة وضع اليد على المعرف وفي قوله لا يكلم هذا الصبي مجاز يمكن حمله عليه بسبب الهجران
شرعا وهو لا يكلم هذا الشخص او هذه الذات اما اذا ذكر الصفة قصدا كما اذا حلف لا يكلم صبيا فتعتبر تلك الصفة
في اليمين وان كان حراما محضا حتى ان من حلف لا يسرق او ليزنين حنث بالزنى والسرقة والنفقة فانه متى حلف لا يكلم هذا
الصبي دخل الذات بلفظ الاشارة في هذه اليمين فيمين زوال الصفة ان كان يوجب زوال اليمين فبقاء الذات يوجب بقاء اليمين
واليمين كانت ثابتة فلا يزول بالشك واما اذا حلف لا يكلم صبيا فقد عقد يمينه على صفة الصبا قصدا ولو لم يدخل صفة الصبا
في يمينه تبطل اصلا لان المعرف للمحلوف عليه في تلك الصورة صفة الصبا فكانت الصفة حينئذ بمنزلة الذات فيدور اليمين بتلك
الذات الذي حلف عليه وان كان الفعل الواقع على ذلك الذات حراما محضا كما اذا حلف لا ياكل خنزيرا او لحم انسان حنث
يحنث باكل كل واحد منهما وان كان هذا الفعل حراما والمعنى فيه ان الحرام لعينه جاز ان يكون حراما لغيره بسبب اليمين كما في ضده
وهو الوجوب لان الوجوب اثر الامر كما ان الحرمة اثر النهي وفي الوجوب قد ذكرنا ان الواجب لعينه جاز ان يكون واجبا لغيره على ما ذكر
في مسئلة المصلين ظهر هذا اليوم فعلم بهذا ان اليمين كما تنعقد في المشروع تنعقد في المحظور لاختلاف حكمهما من وجوب القضاء والكفارة
قوله فان كان اللفظ له حقيقة مستعملة اي غير مهجورة لا شرعا ولا عادة ولكن ذاك الاستعمال قليل بالنسبة الى استعمال
المجاز قوله ومجاز متعارف اي استعماله في عرف الناس كثير بالنسبة الى استعمال الحقيقة فقد تعارض ضرب ترجيح الحقيقة باعتبار
الاصالة والمجاز باعتبار غلبة الاستعمال وعمومه لانه يتناول الحقيقة والمجاز وكل واحد منهما جهة الترجيح قال ابو حنيفة رضي الله عنه
الحقيقة لما كانت اصلا في الكلام كان رعاية جانبها اولى لان الاصل ان لا يستتبع الفرع وان كثر كما اذا كانت الفضلان
والحملان واحد من المسان فجعل الكل تبعا له وان كثر في وجوب الزكوة لان المسان هي الاصول في هذا وقالا لما كان عام الاستعمال
فيما قلنا انصرف مطلق كلامه الى ما هو المتعارف عند الناس وان لم يكن اصلا كمن حلف لا ياكل راسا انصرف يمينه الى راس العصفور
والامثال بالاتفاق وان كان راسا حقيقة لا ينصرف الا الى ما هو المتعارف وهو راس الغنم والبقر او الغنم خاصة على حسب ما اختلفوا

او لا يشرب من الفرات فعند ابي حنيفة رح [illegible] بالحقيقة اولى وعندهما العمل بعموم المجاز اولى وهذا يرجع الى اصل
وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم عند ابي حنيفة رح حتى صحت الاستعارة به عنده وان لم ينعقد الحكم لايجاب الحكم الحقيقة في
قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني فاعتبر الرجحان في التكلم فصارت الحقيقة اولى وعندهما مجاز خلف عن الحقيقة
في الحكم وفي الحكم للمجاز رجحان لاشتماله على حكم الحقيقة فصار اولى ثم جملة ما تترك به الحقيقة خمسة انواع قد تترك بدلالة

فاختصا واسم الراس عليها ليس بحقيقة ولكن العرف قضى بصرف كلامه الى هذين الراسين ثم يتفرع من هذا الاصل الكلي المذ
فروع منها ان الرجل اذا قطع كف رجل من المفصل وفيها اصبع واحدة ففيه عشر الدية وان كان فيه اصبعان فالخمس والاشى
في الكف عند ابي حنيفة رحمه الله لان الاصبع اصل وان كانت تستتبع غيره وان كان وعندهما العبرة للكثرة الارش اي الارش
اعني ارش الاصبع والكف اكثر فهو يستتبع الاقل ومنها ان القسامة على اهل الخطة وان بيع واحد منهم دون المشتري
خلافا لابي يوسف لما انه اصيل والمشتري دخيل ومنها ان الجمعة تجوز بالخطبة القصيرة لكونها خطبة حقيقة بطريق الاصالة
وعندهما لا تجوز الا بالمتعارف منها ومنها ان الصلوة تجوز بالاية القصيرة لكونها قرانا حقيقة وعندهما ينصرف الى المتعارف
ومنها ان من حلف لا يسكن هذه الدار وهو ساكن فيها بقي ساكنا عند ابي حنيفة رحمه الله وان بقي وتد لان السكنى كانت
اصلا فتبقى اصالتها لما كان بقي شيء منه وان قل ويتجزى على هذا بقاء وقت الظهر عند تعارض دليل الخروج وبقاء العصير
عند تعارض دليل الخمر وبقاء دار الاسلام عند تعارض دار الحرب وغيرها اعتبارا للاصل وقوله كما اذا حلف لا ياكل
من هذه الحنطة ذكر في المبسوط ان الخلاف فيما اذا لم يكن له نية اما اذا نوى ان ياكلها حباتا كما هي فاكل من خبزها لا يحنث
اتفاقا اما اذا اطلق ولم ينو شيئا ثم اكل الحنطة قضما بعد هذا الحلف هل يحنث عندهما باكل الحنطة بعينها كما هي ذكر في الهداية
انه يحنث عندهما هو الصحيح لعموم المجاز وفي الجامع الصغير للصدر الشهيد رحمه الله وعلى قولهما اذا اكل عين الحنطة هل
في كتاب الايمان دليل على انه لا يحنث لانه قال اليمين تقع على ما يصنع الناس منه وفي هذا الكتاب دليل على انه اذا اكل من عينها
يحنث ثم الحقيقة في مسئلتنا ان ياكل الحنطة قضما ويشرب من الفرات كرعا وهذه الحقيقة مستعملة لانها تغلى كما هي وتقلى وتوكل
في بعض الاوقات وكذا الكرع في الشرب وقد جاء في الحديث ان النبي عليه السلام قال لقوم نزل عندهم هل عندكم ماء بات في الشن والا كرعنا
في الوادي كرعا والشرب من الشيء ان يضع فاه عليه ويشرب منه بغير واسطة لان من لابتداء الغاية فالشرط فيه ان يكون ابتداء
شربه من الفرات الا انهما يعملان بعموم المجاز حتى يحنثا باكل الحنطة وبخبزها ايضا على ما ذكرنا ويحنثا بشرب ماء الفرات
كرعا وشربه اغترافا ايضا لما اذا حلف لا يشرب من ماء الفرات فانه يحنث بالكرع وبالاغتراف اتفاقا كذا في الجامع الكبير قوله
وهذا يرجع الى اصل وجه البنا والرجوع هو ان الخليفة عندهما لما كانت من حيث الحكم كان هو المقصود لا العبارة ومن حيث
المقصود المجاز ارجح لانه ينطوي على الحقيقة والمجاز وعنده لما كانت الخليفة من حيث التكلم تعتبر لفظ الحنطة كما هي وذلك انما يكون
بالاكل من حيث الحبات او الغلي والقلي والامر احمق من الاصل والحلف فيعمل اللفظ على ما هو حقيقة عند الامكان وانما يصار الى العمل
بطريق المجاز اذا تعذر اعماله بطريق الحقيقة ولم يتعذر لان الحقيقة مستعملة قوله وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم الى اخره اعلم
ان ههنا تعديا بان ... لم يجمع فيها لا بد من تقديمها احدها ان المجاز خلف عن الحقيقة والثاني ان يكون للحقيقة متصورا في حد ذاته
غير مستحيل والثالث ان المصير الى المجاز انما يكون عند التعذر عن العمل بالحقيقة والرابع ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ لا من اوصاف
الحكم وبعد هذا ما سالوا فيها ثم انهما يقولان ان المجاز خلف عن الحقيقة في حق الحكم يعني الحكم الثابت بالمجاز خلف عن الحكم الثابت بالحقيقة
لان الحكم هو المقصود فكان اعتبار الخليفة والاصالة فيه اولى فيعتبر صحة الاصل وامكانه في الحكم دون التكلم وعلى هذا قالا في قوله
لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني انه لا يعتق لان هذا الكلام لم ينعقد لما وضع له وهو اثبات البنوة وهو الحكم الاصلي فلا يصار لغوا
لما ان الاصل عندهما هو حكم هذا الكلام وهو مستحيل فلم ينعقد هذا اللفظ مجازا لما ان حكمه وهو الحرية لما ذكرنا انهم اجمعوا على

ان من شرط صحة الخلف انعقاد السبب للاصل على الاحتمال لكنه لم يثبت ههنا رض كما في قوله لعبده هذا ابني ومثله يولد لمثله
ان هذا الكلام انعقد لما هو الحكم الاصلي وهو ثبوت البنوة منه لكنه لم يثبت لكون الولد معروف النسب من غيره فينعقد
لاثبات الحرية وهو الخلف وكمن حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا او ليمسن السماء لما كان تقلب الحجر ومس السماء من الممكن انعقد
اليمين للحكم الاصلي وهو البر بخلاف الغموس فانه لما لم ينعقد للحكم الاصلي وهو البر لاستحالته لم ينعقد للحكم الخلفي عن البر
وهو الكفارة وقال ابو حنيفة رضي الله عنه الخليفة بينهما من حيث التكلم اي التكلم بلفظ المجاز قائم مقام التكلم بلفظ الحقيقة
غير ان التكلم باللفظ اذا اريد به الموضوع له حقيقة والتكلم بذلك اللفظ بعينه اذا اريد به غير ما وضع له مجاز لان المجاز
والحقيقة من اوصاف اللفظ بلا خلاف فكانت الخليفة والاصالة ايضا في اللفظ لا محالة ولان الحقيقة والمجاز لا يجريان في المعاني
لانها لا تقبل النقل من محل الى محل اما اللفظ فيجوز ان يستعار من موضع الى موضع واعتبر هذا بالاسد في حق الشجاع فان الشجاعة
فيه لا تحتمل الاستعارة لفظ الاسد له فانه لما ثبت الشجاعة في محل الحقيقة لذلك تثبت الشجاعة في محل المجاز فعلم بهذا
انه لا رجحان لاعتبار كون الحكم مقصودا لما ان الحكم الثابت بالحقيقة اذا اثر للاصالة والنيابة
في حق الحكم الا ترى ان الوكيل لما ينوب عن الموكل في حق التصرف واما في حكمه فليس بنائب حتى ان حقوق العقد الى الوكيل الى الموكل
لانها تتبع التصرف اما اللفظ فيتغير الى حقيقة ومجاز واذا كانت الخليفة في التكلم يحتاج الى صحة التكلم وتصوره حتى يصير
مجازا عنه غير عند التعذر بالعمل وقوله هذا ابني في الاكبر سنا منه صحيح من حيث التكلم لانه مبتدا وخبر موضوع للايجاب
بصيغته لكن تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين لانه لو كان حقيقة ويثبت الحكم الاصلي ثبتت البنوة به وثبوتها
يثبت الحرية فعند التعذر يصير مجازا عن ذلك اللفظ في اثبات الحرية ثم لما بين انه تصرف في التكلم لا في الحكم كان على
كعمل الاستثناء فانه لا يتوقف صحته على تصور الحكم اذ الاستثناء صحيح فان لم يصادف اصل الكلام محلا اصلا حاله
انه تصرف من التكلم في كلامه حتى اذا قال لامراته انت طالق الف الا تسعمائة وتسعة وتسعين يصح فلا تقع الا
واحدة ومعلوم ان المحل غير صالح لما صرح به شرعا ولذلك لو قال لنسائه زينب وعمرة وبكرة وفاطمة
طوالق الا فاطمة لا تطلق واحدة منهن وان كان في المعنى هو استثناء الكل من الكل ولكن جاز ذلك لما ذكرنا ان الاستثناء تصرف لفظي
وهو يتبع صحة اللفظ لا صحته من حيث الشرع والحكم وقوله نسائي طوالق الا فلانة وفلانة فكان استثناء الاربع
منها استثناء البعض من الكل في التكلم او لما قال الا زينب يصح اعتبارا انها واحدة من الكل وكذا الى اخره وههنا
ايضا لما كان تصرفا في التكلم صحت الاستعارة به لحكم حقيقته وهو الحرية لان من حكم الحقيقة الحرية على ما ذكرنا وان
لم ينعقد هذا اللفظ لاثبات ذلك الحقيقة وهو البنوة لما ذكرنا ان هذا صحيح من حيث التكلم فقوله هذا ابني للاكبر سنا منه
اقرار بحريته من حين ملكه وهو من حكم الحقيقة على ما قررنا فيعتق بخلاف قوله يا ابني فانه لا يعتق لان الاستعارة انما تصح
لاثبات معنى في المعنى غير مرعي في النداء لانه لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا بمعناه فاذا لم يكن المعنى مقصودا لم يحتج
لتصحيح معناه وانما يصار الى الاستعارة فيما يتوقف عليه صحة الكلام وههنا الكلام صحيح من غير ان يستعار للحرية لحصول
المقصود وهو استحضار المنادى فلا ضرورة في استعارة هذا الكلام للحرية وقال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله
زعم بعضهم ان قوله هذا ابني صار مجازا عن قوله هذا حر او عتق علي من حين ملكته وليس كذلك لان الحقيقة ممكنة ههنا ولا خلاف
لاحد في هذا وقد وقع الاختلاف في هذا ابني لان الحقيقة غير ممكنة فلا يجعل عينه مجازا والحق فيه ان يقال ان قوله هذا ابني صار

مجازا في الاكبر سنا منه لاثبات العتق من حين ملكه عن قوله هذا ابني في الاصغر سنا منه لان الحقيقة اسم لكل لفظ وضع له
ثم لقوله هذا اعني قوله هذا ابني موضوع له وهو اثبات البنوة ولثبوت البنوة حكم آخر وهو ثبوت العتق من حين ملكه
ثم لما اصدر هذا اللفظ في الاكبر سنا منه فتعذر اثبات ما وضع له هذا اللفظ بغير واسطة وهو اثبات البنوة
والحال ان الخلفية في التكلم صار مجاز هذا اللفظ مرادا وهو حكم حكم هذا اللفظ وهو العتق من حين ملكه لانه بالواسطة
كابن الابن فانه مجاز لاسم الابن لان ذلك بالواسطة وكذلك يتوقف في قولهم رايت اسدا يرمي فلفظ الاسد حقيقة في الرجل
الشجاع لاثبات الشجاعة مستعار عن لفظ الاسد الذي اريد به موضوعه وهو الهيكل المخصوص الا ما قال البعض ان لفظ
الاسد مجاز ومستعار عن لفظ الشجاع حيث جعل لفظ الشجاع حقيقة ولفظ الاسد مجازا عنه وهذا عكس المعقول فان لفظ
الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص حقيقة ومستعار عنه وعين هذا اللفظ اذا اريد به الرجل الشجاع مجاز ومستعار
والرجل الشجاع مستعار له اي للفظ الاسد فيختلف حكم اللفظ اختلاف حكم المحل الا ان العنب ... فانه يختلف حقيقته
بحسب اختلاف الصفة فانه اذا غلا واشتد وقذف بالزبد يصير خمرا فاختلف حقيقته بالتخمر وهو عين ذلك الماء وهذا الكبير
النظير وكان اختلافهم ههنا نظير اختلافهم في مسئلة التيمم من حيث ان الخلفية والاصالة عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
في الذي يوجب الحكم وهو الماء والتراب وعند محمد رحمه الله الاصالة والخلفية في حكم الموجب وهو الوضوء والتيمم فينبغي ان يكون
ابو يوسف مع محمد كما في الحقيقة والمجاز الا انه فرق بينهما وقال ان الله تعالى نص على ان الخلفية بين الماء والتراب فقال
فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا اي فاقصدوا الصعيد عند عدم الماء حيث نص عند النقل على عدم الماء وذكر قصد
الصعيد فثبت ان الخلفية بين الصعيد والماء وثمرته تظهر في جواز اقتداء المتوضي بالمتيمم وتتفرع من اختلافهم هذا اعني
اختلافهم في الاصالة والخلافة بين الحقيقة والمجاز فروع احدها وهو المذكور في الكتاب اذا قال لعبده وهو اكبر سنا منه
هذا ابني عتق عليه عند ابي حنيفة رضي الله عنه بطريق المجاز لصحة اللفظ وتعذر حمله لمعنى وعندهما لا يصح المجاز لانه خلف عن الحكم
ولا تصور للحكم هنا والثاني اذا قال حر عبدي او حماري حر او قال لفلان علي الف درهم او على هذا الجدار عند ابي حنيفة رحمه الله
يعتق العبد ويجب الالف لانه صح هذا الكلام لفظا فيصار الى المجاز وعندهما لما لم يمكن اطلاق احدهما قابلا للحكم الحرية
والدين لغوا الكلام ولا يصار الى المجاز والثالث هو ان اللفظ اذا كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فيرجح جانب اللفظ
الموضوع لمعناه وعندهما الخلفية لما كانت من الحكم الثابت بالمجاز وبين الحكم الثابت بالحقيقة والحال ان فيرجح الى الحكم
رجحان الحقيقة على المجاز بل للمجاز رجحان المعرفة ولاشتماله على حكم الحقيقة والمجاز كان حكم المجاز وهو العمل بعموم المجاز
اولى وحاصل ما ذكر من انواع الحقيقة والمجاز لا ينفك عن التقسيم العقلي وذلك لانه اما ان لا تتعذر الحقيقة والمجاز وهو كبيعت
لقوله عليه السلام المتعاقدان بالخيار ما لم يتفرقا المراد منه حقيقة المتعاقدين كما قلنا اي حال اشتغالهما بالعقد دون ... حل بها
ولم يقل الاخر اشترت والمراد منه المجاز كما قال الشافعي ان اسم المتعاقدين عليها باسم ما كان او تتعذر الحقيقة والمجاز كما
في قوله لامراته هذه بنتي وهي معروفة النسب من غيره او هي اكبر سنا منه اما تعذر الحقيقة فظاهر لان اثباتها ثبوت النسب
من غيره منع ثبوته بطريق الحقيقة او باعتبار كبر سنها لا يثبت الحقيقة واما تعذر المجاز فلان حكم الحقيقة اسقاط الحلية والحرمة
الموبدة تكون منافيا لحق النكاح فلا يثبت مثل هذه الحرمة في محل المجاز وحكم المجاز هو الحرمة الموبدة المستفادة من البنتية
على صحة النكاح كما قلنا حكم المجاز في قوله هذا ابني ومثل هذه الحرمة لا يصح هنا لانه يستحيل مثل هذه الحرمة مترتبا على صحة النكاح

العادة وبدلالة محل الكلام وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم كما في يمين الفور وبدلالة سياق النظم كما في قوله تعالى ومن شاء
فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا وبدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا ياكل لحما فاكل لحم السمك لم يحنث وكذا اذا حلف
لا ياكل فاكهة فاكل العنب لم يحنث عند ابي حنيفة رحمه الله لقصور في المعنى المطلوب في الاول وزيادة في الثاني

فتغير حكم الحقيقة فبطلت الاستعارة بخلاف قوله هذا ابني فانه يمكن العمل في حقيقته لا يمكن العمل في الحقيقة فعتقه من حين ملكه
لا سفا المالك من الاصل وكذا يعمل في محل المجاز فاخذ الحكم فلم يتغير او يتعذر الحقيقة دون المجاز كما في قوله لا ياكل من هذه
النخلة او من هذه القدرة او يتعذر المجاز دون الحقيقة كما في ذكر المسبب وارادة السبب كذكر الطلاق وارادة
العتق وكما لم تكن الحقيقة غير معقول المعنى كاسماء العدد للمعدودات وكاسماء الاعلام **قوله** ثم جملة ما يترك به الحقيقة
خمسة انواع لما بين احكام الحقيقة والمجاز وعملهما اوجب ذلك ايراد ما يترك به الحقيقة فشرع في بيانه فقال ثم جملة ما
يترك به الحقيقة خمسة انواع قد تترك بدلالة محل الكلام كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة لان الحقيقة هي اكل النخلة عينها
قد تركت لان المحل غير قابل للاكل ومنه قوله تعالى وما يستوي الاعمى والبصير وقوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب
الجنة فانه بدلالة محل الكلام يعلم ان نفي المساواة بينهما على العموم غير مراد بل فيما يرجع الى عمى القلب ونقص البصيرة لان
صيغة العموم اذا اضيفت الى محل لا تقبل العموم يراد بها اخص الخصوص الذي حاكم الكلام وذلك كما قلنا ومنه
قوله عليه السلام رفع الخطأ والنسيان لان عين الخطأ غير مرفوع فصار ذكر الخطأ مجازا للحكم وهو نوعان حكم الدنيا وحكم
العقبى والاخير مراد اجماعا فلم يبق الاخر مرادا اما لانه مشترك لا عموم له او لانه ... فلا عموم له ايضا
وبدلالة العادة كما اذا حلف لا يضع قدمه فانه تترك حقيقته ويراد به الدخول عادة لان الكلام موضوع للافهام
فاذا تعارف الناس استعمال الشيء في غير موضعه الاصلي كان ذلك المجاز باعتبار تعارفهم كالحقيقة وما سواه لانعدام
العرف كالمهجور من حيث انه لا يتناوله الا بقرينة ونظيره ايضا الصلوة والزكوة والحج والمشي الى بيت الله تعالى
وضرب ثوبه حطيم الكعبة حتى لو نذر بهذه الاشياء كان نذره منصرفا الى المتعارف لا الى حقيقتها وكذلك لو حلف لا ياكل
راسا او بيضا او طبيخا ينصرف الى المتعارف وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم كما في يمين الفور بان قامت امرأة لتخرج فقال لها
زوجها ان خرجت فانت طالق فرجعت وجلست ثم خرجت بعد ذلك لم تطلق فتركت حقيقته حيث ترك النطق من الحكم العام
فان تقديره ان خرجت خروجا لان كل فعل يدل على مصدره لغة وهو نكرة لانها هي الاصل اذ التعريف العارض فكان
نكرة في موضع الشرط وموضع الشرط موضع النفي معنى لان الشرط عبارة عن معدوم على خطر الوجود والحكم يتعلق به فكان
عاما ومع ذلك لم يعم هنا وكانت حقيقة العموم متروكة بدلالة حال المتكلم لان هذه الخرجة هي التي غاظته فحمله على اليمين
فاختصت بها لذلك وكذلك لو قال لغيره تعال تغد معي فقال والله لا اتغدى ثم رجع الى بيته فتغدى لا يحنث لانه اخرج
كلامه مخرج الجواب والحال حال الحاجة الى الجواب فصار جوابا بدلالة الحال والجواب يتضمن اعادة ما في السؤال فلذلك اقتصر
على موجب السؤال وهو اكل ذلك الطعام المدعو اليه فكانه قال والله لا اتغدى الغداء الذي دعوتني اليه وتفرد ابو حنيفة رضي الله عنه
باظهاره ولم يسبقه احد في هذا وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين نوعان مؤبدة كما في لا يفعل كذا وموقتة كما في لا يفعل
كذا اليوم وابو حنيفة رضي الله عنه خرج قسما ثالثا وهو ما يكون مؤبدا لفظا وموقتا معنى والفور ماخوذ من فور القدر
سمي به ذلك باعتبار فوران الغضب **قوله** وبدلالة سياق النظم اي بما اخرج للاية كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا فان حقيقة الامر والتخيير تركت لان حقيقة الامر للايجاب عند العامة وللندب والاباحة
عند البعض والكفر بالله غير واجب ولا مندوب ولا مباح فلما بين العقوبة في سياق الآية علم ان حقيقة الامر متروك وكذلك
حقيقة التخيير يقتضي ان يكون المخير ماذونا فيما خير فيه ولا يكون اثما ولا مستوجبا للعقوبة فترتب العقوبة على التخيير

او ارادة الصدقة

اية ظاهرة على ان حقيقة الخبر غير مرادة وانما المراد منه الزجر والتوبيخ مجازا لان الزجر والتوبيخ ضد الامر لان
الامر شرع للاتيان بالمامور به والزجر والتوبيخ للاذهاب له والاعدام فكانا ضدين للامر وبين الضدين ملازمة
من حيث المعاقبة لا تخلو المكلف عنهما واجتماعهما فيه لا يصح ونظيره اذا قال الرجل لاخر طلق امراتي ان كنت
رجلا واصنع في مالي ما شئت ان كنت رجلا لم يكن توكيلا بل كان لسباق النظم ومنه قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين
على المومنين سبيلا وقد نرى الكافرين يقتلون ويأسرون المومنين لكن ان عباس رضي الله عنهما سئل عن هذه الاية
فقال اذا سئلتم او شكلتم في حرف واية فتاملوا فيما قبله او بعده الى ان قال فالله يحكم بينكم يوم القيامة
ولن يجعل الله اي في ذلك قلت في هذه الاية تركت الحقيقة من ثلثة اوجه حقيقة الوجوب المستفاد من قوله
ومن شاء وحقيقة عموم الظلم المستفاد من قوله للظالمين فان المراد منه الكافرون بدلالة قوله فليكفر واما
الظلم فعام فان من ارتكب صغيرة يكون ظالما ايضا وهو ليس بمراد على ان حقيقة العموم متروكة وكان الشيخ الامام
رحمه الله يقول في هذه الاية تقييد السباق والسباق والسياق وهو ما ذكرته قوله لقصور
المعنى المطلوب في الاول لان اللحم اسم معنوي موضوع لما يتولد من الدم وماخذه الاشتقاق يدل على الشدة يقال
التحم الحرب اي اشتدت وقويت والتحمت الجراحة اي اشتدت وقويت ولحم السمك لا يتولد من الدم فكان قاصرا في
معنى اللحمية وهو التقوي والتغذي وهذا لان الدموي لا يسكن الماء ولذا يحل بغير ذكوة والذكوة شرعت لازالة
الدماء المسفوحة وبدونها لا يحل فكان الاسم ونقصان في المسمى حجة على مطلق اللفظ لان الناقص في المسمى بمقابلة
الكامل في المسمى بمنزلة المجاز من الحقيقة فان المجاز يوخذ فيه بعض الاوصاف الخاصة الحقيقة ومطلق الحقيقة
يقوم الدليل على مجازه ولهذا لا يذكر السمك الا بقرينة فيقال لحم السمك لا يقال كما يقال لحم الشاة ولحم
البقر لانا نقول الاضافة على نوعين اضافة تعريف كما في صلوة الظهر وصلوة العصر وماء البحر واضافة تقييد كما في صلوة
الجنازة وماء الباقلاء واضافة لحم الشاة من قبيل التعريف لانه يقع على مطلق اسم اللحم ولحم السمك من قبيل التقييد لانه
يقع عليه مطلق اسم اللحم وقول المصنف رحمه الله لقصور المعنى المطلوب في الاول فان المعنى المطلوب من اللحم هو التغذي والتقوي
وهذا في لحم السمك قاصر لما ذكرنا واما اسم الفاكهة فيبنى عما هو مقصود في التغذي لانه من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى
فاكهين اي متنعمين والتنعم اما يكون بامر زائد على ما يقع به القوام وهو الغذاء عوان الناس سواسية في تناول ما يقع به
القوام واختص بعض الناس بالتنعم والرطب والعنب قوت يقع به القوام والرمان في معنى الدواء وما يقع به القوام
لا يكون تنعما فلا يتناوله الاسم الذي هو ينبئ على النقصان والحاصل ان اللفظ اذا كان منبئا عن كمال في مسماه لغة
وفي افراد ذلك المسمى نوع قصور فان اللفظ عند الاطلاق لا يتناول ذلك الناقص كالرقبة لا يتناول فائت جنس المنفعة
في قوله فتحرير رقبة وكالمملوك لا يتناول المكاتب في قوله كل مملوك لي فهو حر وكالصلوة لا يتناول صلوة الجنازة
في من حلف لا يصلي واذا كان اللفظ منبئا عن نقصان في مسماه لغة وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال فاللفظ عند الاطلاق
لا يتناول ذلك الكامل لما اذا حلف لا ياتدم لا يحنث باكل اللحم والبيض عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لان الادام اسم
لما يوكل تبعا لا متبوعا فاللحم من القسم الاول في حق السمك والفاكهة من القسم الثاني في حق العنب والرطب فان قلت
لم لا يجعل الزائد في حق الناقص بمنزلة الطارئ في حق السارق وحرمة الضرب والشتم في حرمة التافيف حتى تناوله النص بطريق

اللحم اسم

الاضافة فعان

الفاكهة

قاعدة لطيفة

الادام

واما الصريح فمثل قوله بعت واشتريت ووهبت وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى
عن العزيمة لانه ظاهر المراد وحكم الكناية انه لا يجب العمل به الا بالنية لانه مستتر المراد وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا و
سمي البائن والحرام ونحوهما كنايات الطلاق مجازا لا حقيقة لانها معلومة المعاني لكن الابهام فيما يتصل به ويعمل فيه فلذلك

الطلاق وما الفرق بينهما قلت الزيادة في فصل الطرار من جنس معنى النص لكان الزيادة مكملة للمعنى المسروق اذ السرقة
عبارة عن اخذ مال الغير من الحرز على سبيل الخفية والاستسرار وهذا المعنى بعينه موجود في الطرار مع زيادة حذقه لانه
يسارق عين المتيقظ وكان في الاستسرار ابلغ فيثبت الحكم فيه ذلك المعنى كاسم الكاتب يقع على من تعرض وحط
في كتابته وعلى من انتهى علم الكتابة لان الزائد والناقص من جنس واحد واما الذي يقع به القوام من الطعام فالزيادة
فيه لمعنى لا صالة في الغذاء فلا يكون الزيادة مكملة لمعنى التفكه بل باعتبار هذا المعنى صار شيئا اخر فلا يتناوله اسم الفاكهة
يوضحه ان التفكه لما كان عبارة عن التلذذ والتنعم يقتضي سبق المقصود الذي يحصل به قوام النفس فلا يستقيم ان يجعل
التلذذ وهو غذاء ثانيا في فصل الطرار مع السارق وفصل النص مع الظاهر فان الزائد هناك بعد الناقص وفي فصل
الناقص الذي هو التلذذ بعد الزائد في معنى الغذاء فكانا في طرفي نقيض قوله واما الصريح فمثل قوله بعت واشتريت لم
يعرف الصريح انما هو لظهوره الصريح هو ما ظهر المراد به ظهورا بينا بسبق الى افهام اهل اللغة مراده سواء كان
حقيقة او مجازا ثم الفرق بينه وبين الظاهر فان الظهور الصريح اتم لانضمام كثرة الاستعمال اليه ولان الظاهر لا يكون
مرادا بسوق الكلام والصريح هو المراد بسوق الكلام ثم هو بالغرض الى ما ذكر من النص والمفسر والمحكم اذ هو لغاية
ظهوره باعتبار كثرة الاستعمال قائم مقام معناه حتى لو اضيف الى المحل طريق النداء او الصفة كان مثبتا للمراد لان الصريح
اليه ينتهي غاية الظهور ثم بعد ذلك جاز ان يكون نصا او مفسرا او محكما باعتبار معان اخر لحقته فيما ان كل واحد منها باعتبار
ما هو المقصود منه ولان ضد الصريح الكناية وضد اوجه البيان ما هو المذكور في الكتاب من الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه
بضدها تتبين الاشياء قوله تعلق الحكم بعين الكلام اي تعلق الحكم بالكلام نفسه من غير احتياج الى النية او قرينة على
المراد وقيامه مقام معناه اي قيام الصريح يعني اقيمت عبارته مقام المراد لما اقيم السفر مقام المشقة حتى لم يلتفت اليها بل
المنظور اليه نفس السفر ولذلك ههنا المنظور اليه نفس العبارة في اثبات المراد من غير ان ينظر الى معناه اللغوي هل هو حرام او
لا يرى ان قوله لا يضع قدمه في دار فلان لما كان صريحا في حق الدخول باعتبار كثرة الاستعمال لم ينظر الى انه هل فيه حقيقة
وضع القدم ام لا حتى انه لو دخلها راكبا يحنث حتى استغنى عن العزيمة اي استغنى الصريح عن النية في اثبات المراد بخلاف الكناية
فانها محتاجة الى النية فلقيام الصريح مقام المراد واستغنائه عن النية لم يعمل في اثبات ما هو المراد من النداء والوصف والخبر
فانه اذا قال العبد يا حر او انت حر او حررتك يكون حرا نوى او لم ينو قوله لا يجب العمل الا بالنية او ما يقوم مقامها من دلالة
الحال في حق القضاء كما اذا قال لامرأته اعتدي في حال مذاكرة الطلاق يقع الطلاق ولا يصدقه القاضي في دعواه بانه لم ينو
الطلاق وذلك لان المراد بلفظ الكناية يعني التردد فلا يكون موجبة للحكم ما لم يزل ذلك التردد بدليل يقترن به ثم الفرق بين
الكناية والمجاز انه لا جواز للمجاز بدون الاتصال اما من حيث المعاني او الصورة بخلاف الكناية فان العرب تكني عن الحبشي
بابي البيضاء وعن الضرير بابي العيناء وليس بينهما اتحاد واتصال بل بينهما مضادة على وجه يصح الارتفاع لهما عن المحل وان
الحقيقة قد تكون مرادة في موضع الكناية مع ما الذي والحقيقة ليست مرادة في موضع المجاز بل يتنحى الحقيقة اذا اريد المجاز الا ترى انه يقول
فلان كثير الرماد عند ارادة الجود به فان كثرة الرماد تفهم وتثبت مع ما يلزمها من الجود فانه اذا كان كثير الرماد كان كثير
الايقاد وكان كثير الطبخ وكان كثير الضيفان وكان جوادا فيراد ذكر الرماد لا لذاتها ولكن لاثبات الجود وكذلك في طول النجاد
ويراد به طول القامة وفي قوله علي اسد الله لا تفهم منه الهيكل المخصوص الا بالتجوز لما انتقل عن موضعه الاصلي الى موضع المجاز في الكناية

صريح

خلاف الظاهر

كناية

شابهت الكناية فسميت بذلك مجازاً ولهذا الابهام احتيج الى النية فاذا زال الابهام بالنية وجب العمل بموجباتها من غير ان تجعل عبارة عن الصريح ولذلك جعلنا بوائن الا في قوله اعتدي لان حقيقته للحساب ولا اثر لذلك في النكاح والاعتداد يحتمل ان يراد به ما يعد من غير الاقراء فاذا نوى الاقراء وزال الابهام وجب به الطلاق

ما استتر عن موضع الاصلي لم تثبت اللوازم بواسطه بوته فكانا نظيرين في نقيض ولكن المراد استتر في الكناية وهذا الاستتار من الجاز ان يكون في موضع الحقيقة كما انه في موضع المجاز فاجتمعا من حيث خفاء المراد وكذلك الصريح يوم الظاهر الجلي بواسطة كثرة الاستعمال ثم جاز ان يكون ظاهرا جليا كلعلي اسد الله وقوله لا يضع قدمه وجاز ان يكون خفيا لما لا يكل من نحو الحنطة وغيرها من مسائل الخلاف باعتبار المجاز والفرق بين الخفي والكناية ان الخفي ما اختفى في ذاته لكن خفي مراد المتكلم بعارض غير الصيغة كقوله تعالى والسارق والسارقة فانه ظاهر في ذاته لكن خفي من افراد السارق اختص باسم اخر كالطرار فخفي المراد بهذا النص فاذا طلب معناه زال الخفاء فيجري عليه حكم النص القطع واما الكناية فقد لا تكون مفهومة المعنى بنفسها بخوهما المغايبة او استتر مراده بحسب تزاحم المعاني فلذلك لا يوقف على مراده الا بالنية او دلالة الحال ولانه ضد الخفي الظاهر وضد الكناية الصريح فكانا متغايرين اذ الضد يعلم الاشيا قوله وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا لانه حينئذ لكون محتملا للحقيقة وغيرها فلم يكن مراده صريحا فلذلك سمي كناية كما في قوله لا يضع قدمه في دار فلان قبل ان يصير متعارفا في حق الدخول كان كناية عن الدخول اذا اراده المتكلم وبعد التعارف صار صريحا في الدخول قوله وسمى البائن والحرام ونحوها كنايات الطلاق مجازا لان عندنا هذه الالفاظ يعمل في حقايق موجباتها ولهذا يقع بها التطليقات البائنة ومعلوم ان ما يكون كناية عن غيره كان عمله لعمل المكنى عنه كما في كناية العدد للضرب ولفظ الطلاق لا يوجب البينونة بنفسه وهذه الالفاظ توجب فعرفنا انها عاملة بحقيقتها وانما سميت كناية مجازا باعتبار معنى الاستتار فان مراد المتكلم مستتر في هذه الالفاظ ولذلك لم تكن عاملة فيما اريد الا بالنية وانما يصير هذه الالفاظ الكناية عن الطلاق على الحقيقة قول الشافعي لانه يجعل الواقع بهذه الالفاظ رجعيا كالواقع بلفظ الطلاق وقوله لا حقيقة تاكيد لقوله مجازا قوله لانها معلومة المعاني لانها تنبئ عن البينونة والحرمة والقطع قوله لكن الابهام فيما يتصل اي لكن الابهام في الشيء الذي يتصل هذا اللفظ ويعمل فيه اي ويعمل هذا اللفظ في ذلك الشيء المتصل به الضمير المتصل المستكن في يتصل راجع الى ما في فيما والبارز في به راجع الى الكاين والضمير المستكن في يعمل راجع الى اللفظ البائن والبارز في فيه راجع الى ما فيما وهو المتصل بيانه اذا قال الرجل لامراته انت بائن فهذا اللفظ معلوم المعنى لانه ينبئ عن البينونة والاستتار في المتصل لتزاحم جهات البينونة لجواز ان يكون مراده انت باين عن وصلة الطلاق او عن المعاصي او عن الخيرات او انت باين عن النسبا لان البينونة على مضادة الاتصال والاتصال متنوع فكذلك البينونة فكان الابهام والاستتار في المتصل بهذا اللفظ من المعاني المتزاحمة وفي عمل هذا اللفظ في انواع المتصل من المعاني فان عمل هذا اللفظ في المتصل بمعنى البينونة من المعاصي او الخيرات او النسب لا يقع الطلاق وان عمل في المتصل بمعنى البينونة من وصلة النكاح يقع الطلاق فان قلت لا ابهام فيه لان المراد به البينونة من وصلة النكاح لانه لو اراد به بينونة سائر الوصلات لكان من حقه ان يقول انت باينة لانه لا اختصاص بالمراة حتى لو صرح به عبارة يقول انت باينة من المعاصي او انت باينة من الخيرات فيفرق بين المذكر والمؤنث لاجل المراة اما اذا اراد به الطلاق فلا يفرق بينهما كما في انت طالق وحايض لاختصاصهما بالمراة فعلم بهذا ان قوله انت باين اي انت طالق باين قلت امنع هذا الاصل على المذهب البصري وهو المذهب المنصور فان ترك العلامة في انت طالق وامثاله لا لاجل الاختصاص بالمراة بل لاعتبار دلالة النسب وغيره فعلى هذا يجوز ان يقال انت باين من المعاصي بترك العلامة وعلى طريق التسليم فانه يؤول المؤنث بالمذكر كما في قوله تعالى الى يؤول المذكر بالمؤنث في قوله ما هذه الصوت فكان هذا التاويل على وجه التناقض

التيمي نسبة الى مسجد ... اهل البصرة

قال هذا الخ

بعد الاخول انقضاء وقبل الاخول جعل مستعارا محضا عن الطلاق لانه سببه فاستعير الحكم لسببه وكذلك قوله استبري رحمك وقد جاء السنة ان النبي عم قال لسودة اعتدي ثم راجعها وكذلك انت واحدة يحتمل نعتا للطلقة ويحتمل صفة للمراة فاذا زال الابهام بالنية كان دلالة على الصريح لا عاملة بموجبه متن

فيشمل الكل ثم قوله لكن الابهام فيما يتصل جواب اشكال هو ان يقال فلما كانت هي معلومة المعاني لم سميت كناية فيتبع هذا مجوز المجاز بعد دعوى المجاز فانها لما اضيفت الى المراة تبقى فيها نوع خفاء لتزاحم جهات البينونة في المحل على ما ذكرنا فان قلت قد اوردت فيما قبل قوله انها اي نظير المشترك في المعاني فكيف اوردتموها نظير الكناية قلت لا تنافي بينهما لكون مشتركا باعتبار معنى وكناية باعتبار معنى اخر سواء ومشترك لاشتراك ما خذ الاشتقاق فيه من البينونة والبيان على ما ذكرنا وكناية ايضا باعتبار استتار مراد المتكلم على السامع فانها من كنيت وكنوت اي سترت فقد صرح شمس الائمة وصاحب التقويم رحمهما الله باب الكناية من الصريح كالاسم المشترك من المفسر من حيث ان كل الكناية لا يبهم للابدال الاخرى بعد قيل ان قوله تعالى والسارق والسارقة ظاهر وخفي وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون نظير الظاهر والنص والمفسر والمحكم على ما حكت من افاده الشيخ رحمه الله في تلك الاية باعتبار جهات مختلفة لو حلف لا ياكل حراما فشرب خمر الذمي بغير اذنه في نهار رمضان على ما يجب الضمان لانه غصب مال الذمي لانه مال متقوم في حقه والحد لانه شرب الخمر والكفارة اليمين لانه حنث في يمينه وقضاء رمضان لانه فوت يوما من رمضان والكفارة لانه هتك حرمة الشهر عامدا ولكن رمى رجلا بسهم فجرحه واصاب رمحا حتى اصاب انسان فكسرها كان هذا الفعل الواحد هو الرمي جرحا وكسرا او لو مرت بالجرح فان كل جرحا وكسرا وقتلا ومثله كثير قوله ولهذا الابهام احتيج الى النية اي تعيين جهة الطلاق عنها لان النية وضعت لتعيين بعض محتملات اللفظ فاذا زال الابهام بتعيين جهة الطلاق وجب العمل بموجب هذه الالفاظ وهو البينونة والحرمة والقطع من غير ان تجعل الكناية عن صريح الطلاق اي لو كان كذلك لكانت الكنايات حقيقة ولكانت معقبة للرجعة وانما ذلك لان العمل هكذا اعمال على حقيقة هذه الالفاظ فالحقيقة حقيق بان تراد قوله ولذلك جعلناها بوائن اي ولاجل ان هذه الالفاظ تعمل في موجباتها جعلناها بوائن غير معقبة للرجعة لان لهذه الالفاظ اثرا في قطع النكاح فاذا نوى الطلاق انقطع النكاح عملا بحقيقة هذه الالفاظ قوله ولا اثر لذلك في النكاح اي في قطع النكاح والاعتداد يحتمل ان يراد به ما يعد من غير الاقراء بان تعد ما عندك نعم الله ونعمي عليك اي الاغنام او الجوز وامثالها قوله وجب به الطلاق اي ثبت الطلاق بمقتضى الامر بالاعتداد وذلك لان اعتداد الاقراء غير واجب عليها ومطلق الامر للوجوب فلابد من صرف الامر بالاعتداد الى حالة يجب عليها اعتداد الاقراء ولن يكون كذلك الا بعد وقوع الطلاق وهذا هو عين الاقتضاء اذ الاقتضاء هو جعل غير المذكور مذكورا لتصحيح المذكور واثبات شرط صحة المنصوص المقدم على المنصوص فيثبت به الطلاق رجعيا لكونه ثابتا ان وقوع الطلاق منا ثابت بطريق الاقتضاء والثابت بالاقتضاء ثابت بالضرورة لتصحيح المذكور والضرورة تندفع بالادنى وهو الرجعي فلا ابتداء الى الاعلى وهو البائن او لانه لا اثر للاعتداد في قطع النكاح بخلاف البائن فيقع بمجرد الكناية عن الطلاق من غير دلالة تشير على القطع والبينونة او لانه يثبت الرجعة منا بالسنة بخلاف القياس اذ القياس في الكنايات كلها البينونة كما في البائن والحرام لان الطلاق ضد النكاح والرجعة انما ثبت في صريح الطلاق بقوله تعالى وبعولتهن احق بردهن بعد قوله والمطلقات يتربصن والحكم اذا ثبت بخلاف القياس لا يقاس عليه غيره الا اذا كان في معناه من كل وجه فحينئذ يثبت الحكم بالدلالة لا بالقياس وقوله استبري رحمك في معناه من كل وجه فالحق به وهذا بعد الدخول فاما قبل الدخول فلا يمكن القول بالاقتضاء لان من شرط المقتضي صحة المقتضى وههنا المقتضى وهو العدة لا يصح لان العدة غير واجبة بالاجماع فانعدم معنى الاقتضاء فجعل مستعارا محضا لان الطلاق يوجب العدة على ما هو الاصل لان الطلاق قبل الدخول

انا يا شره الزوج بعارض لى ان الكلاح لم يوضع لهذا بل المقصود منه الحوك فالطلاق قبل الدخول لكونه من العوارض
للاعتداد ذا العوارض غير داخل فى القواعد ولكون الطلاق علة لوجوب العدة فاستعير الحكم له لانه سببه اى ان الطلاق سبب
لاستعارة او لوجوب العدة فاستعير الحكم وهو العدة لسببه وهو الطلاق فان قيل هذا الكلام لا يصح لوجوه الثلاثة احدها ان
اعتدى عن الطلاق لا يخلو اما ان يجعل مستعارا عن قوله انت طالق او من طلقته او طلقتك او طلقى لا يجوز الاول والثانى
والثالث للاختلاف فى الصيغة لان قوله اعتدى امر والاول والثانى ليسا بفعل فضلا عن الامر والثالث وان كان
فعلا ليس امرا ولا بد للاستعارة من التطابق فى الصيغة كما نظر فى قوله وهبت امتى منك وقوله زوجت امتى منك
وقوله انت حرة وانت طالق كيف تطابقا والثانى صيغة وكذا الرابع لانه لو قال لها طلقى لم يقع الطلاق بمجرد
هذا اللفظ والثانى ان الطلاق قبل الدخول ليس بسبب لوجوب العدة لقوله تعالى فما لكم عليهن من عدة تعتدونها
فلم يصح الاستعارة عن المعدوم وليس كان سببا فاستعارة المسبب للسبب غير جائز كما مر والجواب عن الثالث قلت
اما الاول فيجعل مستعارا عن قوله كونى طالقا وقد صرح فى الخلاصة وغيرها انه لو قال لها كونى طالقا ثلثا او طالق
تطلق من غير نية واما الثانى فالطلاق سبب لوجوب العدة على ما هو الاصل اذ النكاح شرع للدخول والطلاق
فالطلاق قبل الدخول كان من العوارض والعوارض غير داخلة تحت القواعد على ما ذكرنا واما الثالث فنقول انما
لا يجوز استعارة الحكم للسبب اذا لم يكن مختصا به اما اذا كان مختصا به فيجوز لانه حينئذ يصير بمنزلة العلة مع المعلول
فاستعارة النكاح للبيع والطلاق للاعتاق لا يجوز عندنا لانه كما ثبت ملك المتعة بالشرى ثبت بالهبة والارث
والوصية وكذلك زوال ملك المتعة كما ثبت بالعتق ثبت بالرضاع والمصاهرة فلا يجوز الاستعارة فى مثل هذه الصور
لتزاحم الاسباب وانعدام الاختصاص الموجب للاتصال المجوز للاستعارة فاما اذا وجد الاختصاص ولم يكن للحكم بد
من ذلك السبب فيجوز استعارة المسبب للسبب قال الله تعالى انى ارانى اعصر خمرا ذكر الخمر واراد العنب لانه لا بد للخمر
من العنب اذ الخمر هى التى من ماء العنب اذا غلا واشتد فكذلك ههنا لا تتصور العدة شرعا دون الطلاق على ما
عليه الاصل او نقول وقوع الطلاق بقوله اعتدى ثبت بالسنة بطريق الاقتضاء لا بطريق الاستعارة بين السبب والمسبب
فكيف يحمل السبب لما ان الطلاق قبل الدخول ليس بسبب للعدة بغيره على ما بينا من على ما ذكرنا والى هذا المعنى اشار بقوله
وقد جاءت السنة اى الاقتضاء تقتضى السنة كما روى عن النبى عليه السلام انه قال لسودة اعتدى ثم راجعها
فالحق قوله يحتمل نعتا للطلقة اى نعتا لمصدر محذوف معناه انت طالق تطليقة واحدة ويحتمل صفة للمراة اى انت
واحدة عند قومك او منفردة عندى ليس معك غيرك او منفردة فى الجمال ليس لك نظير فاذا زال الابهام بالنية كان دلالة
على الصريح لا عاملا بموجبه اى اذا نوى الطلاق كان دلالة على وجود الطلاق قبله لانه حينئذ كان الواحدة صفة
للطلقة وصفة الشىء من ذلك الشىء لا محالة فكان ذكر الصفة دلالة على ذكر الموصوف وهو الطلاق فان قلت
لم جعلت موصوفها صريح الطلاق حتى وقع بها الرجعى ولم تجعلها بائنا حتى تقع بها البائن قلت لوجوه الاول ان
الاصل فى الكلام الصريح على ما مر بعد هذا وحمل الكلام على الاصل اولى والثانى ان النص ورد بلفظ صريح الطلاق لا
بالبائن وغيره كقوله تعالى الطلاق مرتان والمطلقات يتربصن وان طلقتموهن وغيرها وجعل الموصوف من الذى ورد به
الكتاب اولى والثالث ان هذا اقل مؤنة لان البائن يقطع الملك والرجعى لا وحمل الامر على الصلاح فان فى بعض الروايات

ثم الاجلى فى الكلام هو الصريح فاما الكناية ففيها ضرب قصور من حيث انه يقصر عن البيان الا بالنية فظهر هذا التفاوت فيما يندرئ بالشبهات حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح لا يستوجب العقوبة والقسم الرابع فى معرفة وجوه الوقوف على احكام النظم وهى اربعة الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه اما الاول فما سيق الكلام له واريد به قصدا والاشارة ما ثبت بنظمه مثل الاول الا انه ما سيق الكلام له كما فى قوله تعالى للفقراء المهاجرين الاية

لكون الرجل عاصيا بالطلاق البائن اولانه حينئذ يحتاج الى الادراج موصوف اخر بان يقول انت طالق تطليقة بائنة
واحدة والاصل عدم الادراج قوله لا عاملا بموجبه لان موجب الواحدة هو التوحد وذلك لا ينبئ عن الوقوع فضلا
عن الرجعة خلاف البائن واشباهه فان موجبها انقطاع النكاح فوجب العمل بموجبها قوله ثم الاصل فى الكلام هو الصريح
لان الكلام وضع للافهام والصريح هو الكامل التام فى الاعلام اما الكناية ففيها ضرب قصور وابهام باعتبار
الاشتباه فى المراد قوله ما لم يذكر اللفظ الصريح كالزنا والسرقة فانه اذا قذف رجل رجلا بالزنا فقال الاخر
صدقت لم يحد المصدق لان هذا لفظ كناية عن القذف لاحتمال مطلق التصديق وجوها مختلفة لانه يحتمل ان يقول
صدقت فى غير هذا فلم يكذب لانه نفى هذا وكذلك لو قال انا فلست بزان يريد التعريض بالمخاطب لانه ليس بصريح بالزنا
ولذلك لا يقام الحد على الاخرس عند اقراره باشارته لانه لم يوجد التصريح بلفظه وعند اقامة البينة عليه لانه ربما يكون
عنده شبهة لا يمكن من اظهارها باشارته فان قيل السارق لو تزوج رجل رجلا بالزنا فقال الاخر هو كما قلت
فان الثانى يستوجب الحد وهذا تعريض ويحتمل ايضا قلت ان كاف التشبيه يوجب العموم عندنا فى المحل الذى يحتمله
ولهذا قلنا فى قول على رضى الله عنه انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا انه يجرى على العموم
فيما يندرئ بالشبهات وفيما يثبت بالشبهات فهذا الكاف ايضا يوجب العموم لانه حصل فى محل يحتمله فيكون نسبة له
الى الزنا بمنزلة الكلام الاول على ما هو موجب العام عندنا قوله والقسم الرابع فى معرفة وجوه الوقوف وهذا القسم
راجع الى المستدل اى المجتهد يتعرف على الاحكام بهذه الوجوه وكان هذا القسم من اقسام المعنى خاصة بخلاف الثلاثة الاول
فانها من اقسام النظم الذى ذكرنا فى قوله واقسام النظم والمعنى اما العبارة فهى النظم المعنوى المسوق له الكلام الذى
هو المقصود وسميت عبارة لان المجتهد يعبر من النظم الى المعنى والمتكلم يعبر من المعنى الى النظم تكانت موضع العبور
فوضع العبور للوصول الى المقصود للمقصود وكانت فى التسمية بها اشارة الى المقصود منه المعنى كذا ذكره الامام
بدر الدين الكردرى رحمه الله والاشارة هى المعقول المنظوم غير ان الكلام لم يسق له كالرمى من اثار المقصود حصر
والدلالة ما ادى اليه المعنى اللغوى والاقتضاء ما زاد على النص ضرورة صحة النص قوله اما الاول فما سيق الكلام له
واريد به قصدا الضمير البارز فى له والمستكن فى اريد يعودان الى ما والضمير فى به يعود الى الكلام اى الثابت بالعبارة
ما كان السياق لاجله واما الثابت بالاشارة فهو الثابت بالنظم ايضا ولكن السياق لم يكن لاجله ولكنه يعلم بالتامل
فى اللفظ من غير زيادة فيه ولا نقصان ونظيرهما من المحسوس ان ينظر الانسان الى شخص هو مقبل عليه ويدرك الاخرين
بلحاظ بصره يمنة ويسرة وان كان قصده رؤية المقبل عليه فقط ومن رمى سهما الى الصيد فربما يصيب الصيدين
بزيادة حذقه فى ذلك العمل فاصابة الذى قصده منهما موافقة للعادة واصابة الاخر فضل على ما عليه العادة
ومعلوم انه يكون مباشرا لفعل الاصطياد فيهما فكذلك ههنا الحكم الثابت بالعبارة والاشارة كل واحد منهما
يكون ثابتا بالنص وان كان يتفاوت عند التعارض فان قلت فعلى هذا احتاج الى الفرق فى موضعين احدهما
بين العبارة والنص والثانى بين الاشارة والظاهر لانهما اشتركا بالسوق والنظم والاخران اتحدا بالنظم
وعدم السوق قلت الفرق بينهما ان من حيث العموم فهو ان النص والظاهر من اقسام النظم والعبارة
والاشارة من اقسام المعنى فكان السوق وعدم السوق فى النص والظاهر متعلقان بالكلام وهما فى العبارة والاشارة

سيق الكلام لبيان ايجاب سهم من الغنيمة لهم وفيه اشارة الى زوال ملكهم الى الكفار وهما سواء في ايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض واما دلالة النص فما ثبت بمعنى النظم لغة لا استنباطا بالراي كالنهي عن التافيف يوقف به على حرمة الضرب من غير واسطة التامل والاجتهاد والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص الا انها عند التعارض دون الاشارة واما

متعلقا بالسامع والمتكلم يختلف بحسب اختلاف المتعلق كما ارشد اليه كلام المظاهر في شرح قوله لكن الاول احق وهذا معنى يشمل الكل واما من حيث الخصوص فان الاشارة قد يقع خفية فيحتاج الى التامل ولهذا احتج الشافعي بحكم الاشارة في قوله تعالى للفقراء المهاجرين حيث قال بعدم زوال املاكهم عما خلفوا في دار الحرب قال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله ولهذا قيل الاشارة من العبارة بمنزلة الكناية والتعريض من التصريح وبمنزلة المشكل من الواضح واما النظم من حيث كونه ظاهرا لا يخفى حكمه على احد من اهل اللسان وكذلك العبارة فانها قد تخلو عن الاشارة واما النص فانه لا يخلو عن الظاهر بل يعقبه ابدا فان النص فيه ما في الظاهر وازداد بنوع علم بزيادة بيان في السوق قوله كما في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الاية ذكر في الكشاف قوله تعالى للفقراء بدل من قوله ولذي القربى والمعطوف عليه والذي منع من الابدال من الله وللرسول والمعطوف عليهما وان كان المعنى لرسول الله ان الله عز وجل اخرج رسوله من الفقراء في قوله وينصرون الله ورسوله يعني انهم كانوا ناصرين للرسول فلا يجوز ابدال الناصر من المنصور اذا كانا مقصودين بالذكر حينئذ وفي البدل المبدل غير مقصود وانه يترفع رسول الله عن التسمية بالفقير وفي البدل الطلاق اسم البدل على المبدل وفي التيسير هو معطوف على الاول بغير واو كما تقول هذا المال لزيد لعمرو لبكر ثم الثابت في هذه الاية نصيب من الغنائم لهم لان سبب نزول الاية لذلك لما قال تعالى في اول الاية ما افاء الله على رسوله اي ما غنم الله والفيء الغنيمة من اهل القرى قيل هي فدك وبنو النضير وبنو قريظة وخيبر فلله اي فيه لله يامركم فيها بما احب وللرسول قال الزهري رحمه الله كانت بنو النضير للنبي عليه السلام خالصة لم يفتحوها عنوة وافتتحت على صلح فقسمها بين المهاجرين ثم قال ولذي القربى يعني قرابة الرسول عليه السلام واليتامى والمساكين وقيل لله هو للتبرك بكسهم وقيل سهم الله يصرف الى اسلحة الغزاة وللرسول الخمس وقد سقط سهمهم باجماع الصحابة واليتامى والمساكين وابن السبيل هم من مصارف الخمس وابعد اخماسها للغانمين الى ان قال للفقراء المهاجرين وهم ايضا من مصارف الخمس اما بطريق البدل من لذي القربى كما ذكر في الكشاف لان الحكم في المبدل حكم او بالعطف على الاول بغير واو كما ذكر في التيسير فكانت العبارة لبيان انهم مصارف الخمس من الغنيمة والثابت بالاشارة ان الذين هاجروا من مكة قد زالت املاكهم عما خلفوا بمكة لاستيلاء الكفار عليها فان الله تعالى سماهم فقراء مع اضافة الديار والاموال اليهم بقوله اخرجوا من ديارهم واموالهم والفقير حقيقة هو من لا يملك المال لا من بعدت يده عن المال لان الفقير ضد الغني والغني هو من يملك المال لا من قربت يده من المال حتى لم يكن المكاتب غنيا وان كان في يده اموال وابن السبيل غني وان بعدت يده عن المال فقام الملك حتى وجبت عليه الزكوة عند وجود شرطها ومطلق الكلام محمول على حقيقته وهذا الحكم ثابت بصيغة الكلام من غير زيادة ولا نقصان قوله الا ان الاول احق عند التعارض لان الذي سيق الكلام لاجله ازيد عناية المتكلم في حقه لكونه مقصودا والمقصود اولى بالرجحان من غير المقصود ثم نظير تعارض العبارة مع الاشارة ما قال الشافعي رحمه الله يصلى على الشهيد لقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم فلانه سيق لبيان منزلة الشهداء وزلفاهم عند الله من المقامات العلية والدرجات السنية كما قال يرزقون فرحين بما اتاهم الله من فضله والثابت بالاشارة في هذا انه لا يصلى عليهم لان الله تعالى سماهم احياء ولا يصلى على الحي صلوة الجنازة ولكن قوله تعالى وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم اي تعم عبارة في ايجاب صلوة الجنازة على الاموات على العموم كذا ذكر

في الاسرار فكان اولى لانهم اموات حقيقة وحكما قوله واما دلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة فمعنى قولنا لغة اي يعرفه كل لغوي بمجرد سماع اللفظ من غير تامل فلذلك استوى فيه الفقيه وغير الفقيه ولا نعني بقولنا ما ثبت بمعنى النص لغة ظاهر معنى اللغة الذي ادى اليه اللفظ لغة بالوضع فانه اذا كان مسوقا فهو عبارة لا دلالة وان لم يكن مسوقا فهو اشارة لا دلالة وانما نعني به ما ادى اليه ذلك المعنى اللغوي كالضرب فان له معنى لغويا وهو استعمال الة التاديب في محل صالح للتاديب وهذا المعنى وهو ايقاع الة التاديب في محل صالح له يفضي الى شيء اخر وهو الايلام وهو مستفاد من المعنى اللغوي لا من غير المعنى اللغوي اذ ذاك ليس اللفظ فالذي يفضي اليه المعنى اللغوي هو دلالة النص لانه ثابت بالمعنى اللغوي لا باللفظ كذا قال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله فمن حيث انه لم يثبت بعين النظم لم نسمه عبارة النص ومن حيث انه يثبت بمعنى النص لغة لا رايا ولا اجتهادا والوضوح سميناه دلالة النص لا قياسا لان القياس معنى يستنبطه المجتهد بالراي مما ظهر له اثر في الشرع ليتعدى به الحكم الى ما لا نص فيه كما في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل جعلنا الكيل والوزن علة بالراي وذلك لا يثبت بصورة النظم ولا بمعناه لغة فلهذا اختص المجتهد بمعرفة الاستنباط واشترك في معرفة دلالة النص كل عربي قيل الجمع بين المنصوص عليه بما ادى اليه المعنى اللغوي دلالة النص والجمع بين المنصوص عليه وغير المنصوص عليه بالمعنى المستنبط شرعا قياس قوله كالنهي عن التافيف فان الله تعالى حرم التافيف بقوله فلا تقل لهما اف وهو معلوم معناه لغة وهو التصويت بالشفتين عند التكره والتضجر وهذا الفعل يفضي الى الايذاء وهذا معنى يفهم منه لغة فيعرف ايضا من غير تامل من هذا حرمة الضرب والشتم لان المعنى الذي له ثبتت حرمة التافيف هو الايذاء وهو موجود في الضرب والشتم وزيادة حتى ان من لا يعرف هذا المعنى منه او كان من قوم يستعملون هذا اللفظ للترحم او للاكرام لا يحرم التافيف في حقه فان الدين يعني ان حرم استعمال التافيف في حق الوالدين وان كانوا يستعملونه في موضع الترحم والاكرام او لم يعرفوا معناه لما ان الحكم لعبارة النص في موضع النص لا للمعنى وانما العبرة للمعنى في غير موضع النص الا يرى انه لو ادى في صدقة الفطر نصف صاع من تمر قيمته قيمة نصف صاع من حنطة لا يجوز ولو ادى نصف صاع من ارز وسمسم قيمته قيمة نصف صاع من حنطة جاز لورود النص في التمر وعدمه فيما سواه قلت نعم كذلك فيما اذا كان توقف المعنى على ما يدرك بالاستنباط لان ذلك يثبت من وجه دون وجه بحسب احوال المستنبطين فان ذلك المعنى عند البعض وغيره عند الاخرين واما اذا كان ثبوت المعنى ظاهرا يدرك بطريق الدلالة من غير استنباط ولم يختلف العلماء في ان معنى النص هو لا غير فحينئذ كان الحكم بذلك المعنى لا غير الا ترى ان هذا ان احدا لم يقل باسقاط الطهارة بمجرد المجيء من الغائط وهو المكان المطمئن من غير حدث وان كانت صورة النص تقتضيه لما ان الناس لم يختلفوا في ان المراد هو الحدث فلذلك اداروا الحكم على المعنى دون النص حتى اذا احدث في مكان مرتفع ينتقض طهارته وان لم يوجد المجيء من الغائط وكذلك قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فقد انتهى فرضية القتال الى وجود هذا القول ولو قال الاعجمي لا يعرف معناه الحكم باسلامه ولو اتى بمعناه بغير هذا اللفظ من التوحيد يحكم باسلامه لما ذكرنا من وجود المعنى الذي لم يختلفوا فيه قوله تعالى ولا تقل لهما اف حيث لم يختلف احد ان حرمة التافيف باعتبار الايذاء فيدور الحكم للايذاء كدوران الاسقاط للحدث لا للمجيء من الغائط قوله حتى صح اثبات الحدود والكفارات اما نظير الحدود فما روي ان ماعزا رضي الله عنه زنا وهو محصن فرجم فرجمه ثابت بالنص ورجم من سواه اذا زنا وهو محصن بدلالة النص لانه عرف بالبديهة انه ما رجم لكونه ماعزا او صحابيا او عربيا او غير ذلك بل الجماع

انعقد على ان السبب الموجب للرجم في حق زناه بعد احصانه وذلك السبب بعينه وغيره فيلحق غيره بطريق الدلالة
وهذا الحاق بالمثل فعلم ان دلالة النص لا يشترط في الالحاق بها الفوقية لما في الاصل بل المثلية كافية ومنها ما اوجبنا
حد قطاع الطريق على الردء بدلالة النص لان عبارة النص المحاربة وصورة ذلك مباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو
والتخويف على وجه ينقطع به الطريق وهذا معنى معلوم بالمحاربة لغة والردء مباشر لذلك كالمقاتل فلهذا اشتركوا
في الغنيمة فيقام الحد على الردء بدلالة النص ومنها ما قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يجب الحد في اللواطة على الفاعل
والمفعول بدلالة نص الزنا والزنا اسم لفعل معلوم وهو قضاء شهوة الفرج على قصد سفح الماء في المحل المحرم الخالي
عن احد الملكين وعن شبهتهما وهذا كله موجود في اللواطة اما الاشتهاء فالمحلان فيه سواء لان ذلك المعنى الحرارة واللين
وفي سفح الماء فوقه لان الولد لا يتعلق في هذا المحل اصلا والحرمة في هذا ابلغ لانها حرمة لا تنكشف بحال فكان ثابتا
حكم الحد ثابتا في هذه الفصول لان الثابت بالنص لا القياس لا يجري في الحدود واما جواب ابي حنيفة رضي الله عنه من اللواطة
فظاهر وهو ان فعل اللواطة قاصر في المعنى الذي وجب الحد لاعتباره فان الحد شرع للزجر وذلك عند قوة دعاء الطبع
الى ارتكاب المنكر ودعاء الطبع الى مباشرة فعل الزنا من الجانبين فاما الدبر فمن جانب الفاعل لا غير ولا اثر لما ذكرتم من الحرمة
في باب الحد لما ذكرنا الا ترى ان حرمة الدم والبول اكد ولم يشرع الحد فيه لانعدام دعاء الطبع اليها
واما نظائر الكفارات فما روي ان رسول الله عليه السلام اوجب الكفارة على الاعرابي باعتبار جنايته في صوم رمضان لا لكونه
اعرابيا فيتعدى على غيره بدلالة النص ومنها وجوبها على المراة بدلالة النص لانها شاركته في الجناية ومنها وجوبها بالاكل
والشرب عامدا بدلالة نص الجماع فيه لان حكم الاعرابي لما انها انما وجبت بالوقاع باعتبار انه جناية لانه افساد للصوم في رمضان
عامدا انما يستهيه لا باعتبار نفس الوقاع اذ الوقاع في المحل المملوك ليس بجناية حتى يستدعي الكفارة بل المستدعي
للكفارة ما ذكرنا من معنى الخروج عن الجناية على الصوم عند قوة دعاء الطبع اليها ثم انقضاء شهوة البطن اظهر من انقضاء
شهوة الفرج اذ وقت الصوم وقت انقضاء شهوة البطن عادة ولان الانسان يتحمل من انتشاء شهوة الفرج ولا يتحمل
بدون انتشاء شهوة البطن وهذا للاولوية واما المثلية فان الاكل والشرب والوقاع في الاباحة والحظر سواء في قوله تعالى
فالآن باشروهن الى قوله ثم اتموا الصيام الى الليل اي الكف عن هذه الجملة فكان اباحة الاكل وحظره بطريق واحد لم
يكن للجماع مزية فلما استوى في الحظر كان تعليق الكفارة بالبعض تعليقا بالكل دلالة وعن هذا قلنا ابقينا صوم الذي جامع ناسيا
بدلالة النص الوارد في الذي اكل او شرب ناسيا لاستواء الكل اعني الاكل والشرب والجماع والاباحة والحظر في حق الصوم
فكان ورود النص في البعض ورودا في الكل لمساواة كل واحد منها بالاخر من كل وجه ولا يجوز ان يقال بالقياس
على الاكل والشرب لما ان بقاء صوم الناسي في الاكل والشرب ثبت بالنص معدولا به عن القياس ومن شرائط القياس ان لا
يكون الاصل معدولا به عن القياس فثبت بهذا ان بقاء صوم الناسي في الجماع ثبت بدلالة النص فان قلت قد ثبت
ان دلالة النص ما ثبت بمعنى النص لغة بحيث لا يخفى على كل عربي حتى يستوي فيه الفقيه وغير الفقيه وقد ثبت بقاء الصوم
من جامع ناسيا بطريق الدلالة على من اكل او شرب ناسيا وهذا خفي لا يدركه كل فقيه فضلا عن غير فقيه حتى خفي على الشافعي
هذا الحكم وقال بفساد صوم من واقع ناسيا والمعنى المعقول ايضا يساعده من ثلاثة اوجه احدها ان جنس الوقت زمن
ما ان الوقت وقت للاكل دون الجماع فلا يكون الجماع نظيره والثاني ان الصوم تضعفه عن شهوة الجماع فلا يغلب النسيان

لقلة دعاء الطبع اليه والثالث ان الانسان يصبر بدون الجماع ولا يبقى بدون الاكل فكثر وجود الاكل ويقل وجود الجماع
فكيف يلحق ما يقل الوجود على كثير الوجود وهذه معان لا تشتبه على الفقيه فكيف تثبت الدلالة والدلالة تقتضي الفوقية
او المثلية من كل وجه قلت المساواة منهما ثابتة من كل وجه بحيث حكم الدلالة وذلك لان للاكل والشرب
مزية في اسباب الدعوة على ما ذكرت ولكن فيها قصور من حيث الحال لانها لا تغلب ان البشر واما المواقعة فقاصرة
في اسباب الدعوة ولكنها كاملة في حالها لان هذه الشهوة تغلب البشر من حيث ان الشبق يغلب على المرء حتى
لا يصبر عن الجماع وعند غلبة الشبق يذهب من قلبه كل شيء سوى ذلك المقصود فصار استواء الكمال بالكمال والنقصان
بالنقصان فصح الاستدلال ثم لما ثبتت المساواة منهما لا يضرنا خفاؤها على من قصر في النظر بعد ان كانت
المساواة ثابتة في الواقع قوله الا انها عند التعارض دون الاشارة لان في الاشارة وجد النظم والمعنى اللغوي
وفي الدلالة وجد المعنى اللغوي لا غير فما هو الثابت بالدلالة ثابت في الاشارة وزاد فيها شيء ليس في الدلالة فكانت
الاشارة سالمة بذلك الوصف عن معارضة الدلالة فلذلك ترجح على الدلالة اما صورة معارضة اشارة النص مع
دلالة النص فكما قال الشافعي فيمن وجبت عليه صدقة الفطر ان هذه من الواجبات المالية على من يقدر على ادائها فلا يشترط
فيها الغنى كما لا يشترط فيمن وجبت عليه الكفارة بالاجماع في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين وهذا الحاق
بطريق دلالة النص لوجود المساواة بينهما ولوجود الاولوية ايضا لان صدقة الفطر من قبيل القدرة الممكنة والكفارة
من قبيل القدرة الميسرة على ما يجيء فلما لم يشترط الغنى في الكفارة مع انها من قبيل القدرة الميسرة فلان لا يشترط
في صدقة الفطر وهي من قبيل القدرة الممكنة بالطريق الاولى فعلم بهذا ان دلالة نص قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة
مساكين دالة على عدم اشتراط النصاب في صدقة الفطر ولكنا نقول قوله عليه السلام اغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم
فبالعبارة ثبت وجوب اداء صدقة الفطر في يوم العيد الى الفقير لان السؤال لذلك والثابت بالاشارة منها انها لا تجب
الا على الغني كذا في اصول الفقه لشمس الائمة السرخسي رحمه الله لان الاغناء انما يتحقق من الغني والغني الشرعي مقدر بملك النصاب
والحكم الثابت بالاشارة اولى من الحكم الثابت بالدلالة لما ذكرنا فان قلت المعارضة تقتضي المساواة
والكتاب اقوى من خبر الرسول فكيف ثبتت المعارضة بين اشارة الخبر ودلالة الكتاب قلت ثبت دلالة الكتاب
ههنا من عام خص منه البعض والعام الذي خص منه البعض احط في حكمه من خبر الواحد حتى جاز تخصيصه بالقياس وانما قلنا
ان هذه الدلالة من عام خص منه البعض لان اول الاية قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم الاية وكان
هذا خطابا بالجميع ثم خص من هذا الجميع الذي يخاطب بالكفارة المالية الفقير الذي لا يملك شيئا والعبد وكذلك
الكافر والصبي والمجنون مخصوصون من الكفارة المالية والبدنية جميعا فهو حينئذ وجه مساواة حكم هذا الكتاب
بحكم الخبر فصح ان يقال لو وقعت المعارضة بين حكمي دلالة الكتاب واشارة الخبر في حق من يجب عليه صدقة الفطر في اشتراط
الغنى وعدمه قوله واما المقتضى فالاقتضاء لغة الطلب يقول اقتضيت الشيء اي طلبته فكان المقتضى مطلوب المذكور
وهو المقتضي ليصح هو في نفسه على وجه لا يلغى عند ظهور المقتضى اعلم ان اللفظ الذي هو المقتضي ليصح هذا اللفظ
الذي هو المقتضي اي يقتضي ويطلب هذا الظاهر الملفوظ عند الاحتجاج المستتر الذي لم ينطق به لو شرط منه
ان الحكم الثابت بالمقتضى معنى ان يكون احط رتبة وادنى منزلة من الحكم الثابت بالمقتضي كثبوت الملك في قوله اعتق عبدك عني

بألف درهم ملك المشتري فصح الإعتاق والشرط تابع للمشروط فكان أحط رتبة وعن هذا قلنا إذا وجبت الكفارة على عبد
وقال له مولاه كفر بهذا العبد عن يمينك لم يصح الإعتاق بهذا بطريق الاقتضاء وإن كان يصح الإعتاق من المعتق
البعد حريته سابقا على الإعتاق لما أن أهلية الإعتاق أصل لسائر التصرفات فلا يثبت ما هو الأصل تبعا لما هو
أحد أنواعه وكذلك قال أصحابنا رحمهم الله إن الكفار غير مخاطبين بالشرائع إذ لو قلناه يلزم خطاب الإيمان عليهم
وهو أصل ضرورة صحة خطاب الشرائع وهو تبع ومنها أن لا يصح الحكم الثابت اقتضاء بل ذكر المقتضى لا غير
فإنه لو صرح لا يثبت ما هو المطلوب منه فلم يكن مقتضى على ما يجيء ومنها أن المقتضى يثبت بشرائط المقتضي
المذكور لا بشرائط نفسه إذ ثبوته بطريق التبعية حتى أن الآمر بالإعتاق فيما ذكرنا لو كان صبيا عاقلا لا
يقع الإعتاق عنه وإن كان من أهل الولاء ومنها أن المقتضى ينبغي أن يكون من جنس المقتضي حتى أن الفعل الحسي
كالقبض لا يثبت في ضمن القول الشرعي في قوله أعتق عبدك عني بغير شيء فأعتقه لا يعتق عن الآمر في قول أبي حنيفة ومحمد
رحمهما الله بطريق الهبة قوله وجب تقديمه أي تقديم المقتضى على المقتضي لأن المقتضى شرط لصحة المقتضي والشرط مقدم
على المشروط أبدا قوله فصار المقتضي مع حكمه أي مع حكمه حكم النص بمنزلة الشراء والشرى يوجب الملك والملك في القريب
يوجب العتق الحادث فكان الملك مع حكمه وهو العتق مضافا إلى الشرى لأن الحكم كما يضاف إلى العلة يضاف إلى
علة العلة كالقتل يضاف إلى الرمي بلا واسطة ونظيره أيضا في صناعة النحو ما إذا وقع خبر المبتدأ جملة من مبتدأ
وخبر كان المبتدأ الثاني مع خبره خبرا للمبتدأ الأول كما في قولك زيد أبوه منطلق وبهذا تعلم أن الثابت بطريق
الاقتضاء بمنزلة الثابت بنفس النص لا بمنزلة الثابت بطريق القياس لأنه حكم حكم النص ولكن المقتضي على وجه
التبعية للمنصوص لأنه شرط صحته وشرط الشيء تبعه ولهذا لم يثبت بشرائط المنصوص فلم يجعل المقتضى لذلك
كالمنصوص في العموم على ما لأن العموم من أوصاف الصيغة فلو جعل كالمنصوص خرج من أن يكون تبعا ومثال هذا أنا
قلنا إذا قال الرجل لغيره أعتق عبدك عني على ألف درهم فأعتقه وقع العتق عن الآمر وعليه الألف لأن الأمر بالإعتاق
عنه مقابلة الألف يقتضي تمليك العبد منه بالبيع ليتحقق الإعتاق عنه وهذا المقتضى أعني تمليك العبد يثبت مقدما وهو
بمنزلة الشرط لأنه وصف في المحل والمحل كالشرط فلهذا لم يكن وصفا للمحل ثم يثبت هذا التمليك بوصف الإعتاق
وهو المقتضي لا بوصف البيع مقصودا لما أنه ثبت في ضمن الشيء لا يعطى له حكم نفسه بل يعطى له حكم ذلك المتضمن المتبوع
ألا يرى أن محل الإقامة شرط لصحة الإقامة قصدا حتى لا يصح في المفازة ولو ثبت التفاته في ضمن يشترط المحل الإقامة في
المتضمن كالجندي يصير مقيما في المفازة بدخول الإمام في المصر فاعتبر فيه وصف الأصل فكذلك ههنا يثبت البيع بوصف
العتق حتى لا يشترط فيه ما يشترط في البيع القصدي حتى يسقط اعتبار الإيجاب والقبول فيه وكذلك لو كان الآمر
ممن لا يملك الإعتاق كالصبي لم يثبت البيع بهذا الكلام وكذلك لو صرح المأمور بالبيع بأن قال بعت منك بالألف وأعتقه
لم يجز عن الآمر وبهذا الوجه يعلم أن المقتضى يثبت بوصف المقتضي لا بوصف نفسه إظهارا للتبعية قوله إلا
عند المعارضة أي يوجد فيه الحكم الثابت بدلالة النص من صورة المعارضة حكم دلالة النص والمقتضي ما إذا باع
الرجل عبدا بألف درهم ولم ينقد المشتري الثمن حتى قال البائع للمشتري أعتق عبدك هذا عني بألف درهم فأعتقه لا يجوز
هذا البيع لما أن دلالة النص تقتضي أن لا يجوز البيع والمقتضي يقتضي أن يجوز البيع لما ذكرنا في صورة المقتضى أن البيع

٢٧

أي الثابت بالاقتضاء

مثله جاز اقتضاء بالإجماع فتعارضا فيثبت حكم دلالة النص وإنما قلنا إن عدم جواز البيع بطريق الدلالة
لأن النص ورد بصيغة الأمر في حق زيد بن أرقم رضي الله عنه على الخصوص فكان في حق غيره دلالة الرجم غير ما عن
وذلك أن امرأة سألت عائشة رضي الله عنها فقالت إني اشتريت من زيد بن أرقم جارية بثمانمائة درهم إلى العطاء
ثم بعتها منه بستمائة درهم فقالت بئس ما شريت وبئس ما اشتريت أبلغي زيد بن أرقم أن الله تعالى قد أبطل
جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إن لم يتب فكان عدم جواز شراء ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن في حق غيره بطريق
دلالة النص ضرورة ثم نظير المقتضى في القرآن إثبات مملوكة في قوله تعالى فتحرير رقبة أي مملوكة لأنه لا يستعمل
التحرير إلا في رقبة مملوكة والرقبة عبارة عن البنية مطلقا غير متعرض للملك إليه أشار فخر الإسلام رحمه الله
وهذا نظير ظاهر للمقتضى لأنه إدراج شيء اقتضاه الكلام ليصح هو في نفسه في أمر شرعي على وجه لا يلغى عند
ظهوره وأما نظيره من حيث مجرد اقتضاء الكلام له وهو لا يلغى عند ظهوره فقوله تعالى فأدلى دلوه قال
يا بشرى هذا غلام يفهم منه نزع يوسف اقتضاء فلا يخلو عن نوع وهن لأنه ليس في أمر شرعي وكذلك قوله تعالى
اضرب بعصاك الحجر فانفجرت تفهم بطريق الاقتضاء فضرب فانشق الحجر وظهر الماء فانفجرت وقوله تعالى
وآتينا ثمود الناقة مبصرة أي آية مبصرة أي ذات أبصار فظلموا بها أي فظلموا أنفسهم بقتلها وكان شيخي
رحمه الله ناقلا عن شيخه الكبير العلامة رحمه الله يقول المقتضى والمقتضي قول القائل لمن كان جالسا في مكان
اجلس ههنا فقوله اجلس مقتض وما ثبت لصحة هذا مقتضى وهو انتقاض تلك الجلسة وأخذ خطوات تمكنك من
الجلوس ههنا لأن الجلوس ههنا مع بقاء تلك الهيئة لا يتصور وكذلك قوله اصعد السطح يكون مقتضيا
قوله انصب السلم إذا لم يمكن الصعود بدونه قوله هو ثابت لغة أي المحذوف ثابت لغة لأن المحذوف هو ما ثبت حذفه
من الكلام بطريق الاختصار وهو ثابت لغة لأن الكلام متنوع إلى مختصر ومطول والمختصر مثل المطول في إفادة
المراد ألا يرى أنه لا فرق بين قولهم اضرب وبين قولهم افعل فعل الضرب وكذلك لا فرق بين قولهم لفلان علي
تسعمائة وبين قولهم ألف إلا مائة فثبت أن المحذوف من باب اللغة ولهذا يكون عاما بالاتفاق حتى عم في قوله لامرأته
طلقي نفسك وصح نية الثلاث لأن ذلك مختصر قوله افعلي فعل التطليق فإن قيل على هذا لا يبقى الفرق بين حكم
دلالة النص وبين حكم المحذوف إذ كل منهما ثابت لغة قلت نعم كذلك إلا أن حكم دلالة النص هو ما عرفت
علة النص ظاهرة من غير استنباط فيثبت الحكم في غير المنصوص عليه لوجود مثل تلك العلة الظاهرة فيه فصارت
تلك العلة بسبب ظهورها ثابتة لغة وصارت كالعلة المنصوصة كما في قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة فإنها من الطوافين
فألحق بها حكم سؤر البيوت بدلالة النص وأما المحذوف فهو غير متعرض للعلة بل هو من باب الاختصار في الكلام لوجود
الدليل عليه في المذكور فإن ذكر ما كان كالمذكور لفظا يلزم أن يكون مثل المذكور دلالة وأنه لا صحة للمذكور بدون
المحذوف وفي دلالة النص للمذكور صحة بدون ذكر العلة فظهر الفرق ثم قوله تعالى واسأل القرية أي أهل القرية محذوف
لا مقتضى إذ لو كان مقتضى لكان المسؤول هو القرية لا الأهل عند الذكر لما ذكرنا أن المقتضي مع المقتضى في الأصل والحكم يضاف إلى
الأصل لا إلى التبع وهو المقتضى وفي المحذوف المحذوف هو الأصل حتى أن الإقبال بالسؤال إلى الأهل دون القرية سواء
كان محذوفا أو مذكورا إلا أنه إذا كان محذوفا أضيف السؤال إلى القرية بطريق حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه وكذلك

المذكور
قوله تعالى واشربوا في قلوبهم العجل اي حب العجل فلو صرح بالحب سقط اضافة الاشراب عن العجل ولان المقتضي
صلح لما اريد به لكنه يحتاج الى شرط ليصح ثبوته شرعا والمذكور في المحذوف غير صالح لما اريد به اصلا ولان المقتضي
لا ينقل الحكم من الملفوظ الى غير الملفوظ عند التصريح حتى لا ينقل الحكم من اعتق الى ملكه فيما ذكرنا من المسائل وفي المحذوف
ينقل من الملفوظ الى غيره عند الذكر به صورة ومعنى واعرابا فان السؤال ينقل من القرية الى الاهل وكذلك حكم
الاعراب ينقل ايضا فان القرية كانت منصوبة قبل التصريح بالاهل وبالتصريح صارت مجرورة وبهذه الاوجه الثلاثة
يعلم انهما طرفي نقيض فان قيل كما ان في المحذوف تغير الحكم فكذلك في المقتضي لان المخاطب في قوله اعتق عبدك عني بالف
مامورا باعتاق عبده وبظهور المقتضي هو لا يعتق عبد نفسه بل يعتق عبد الامر فقد تغير الملفوظ قلنا ما غيرنا الملفوظ
بل قررناه فقوله في الامثال اعتقت عبدي عنك فيكون موقرا لما امر حتى لو قال ملكت عبدي منك ثم اعتقت عبدك عنك
لا يصح كذا ذكره الامام بدر الدين الكردري رحمه الله قوله لا عموم للمقتضي لا عموم له عندنا لان المقتضي ضرورة صحة
المقتضي فلا يظهر ثبوته فيما وراء تصحيح المقتضى لان الثابت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة كاكل الميتة في حالة المخمصة
ولذا لو قال انت طالق ونوى الثلث لا تصح نيته بل تقع واحدة رجعية لان الطلاق وقع بهذا اللفظ تصحيحا لقول القائل
طالق لان هذا وصف للمراة بالطالقية وهي قبل هذا غير موصوفة بها حتى يصح هذا الاخبار عنها كان هذا القول كذبا
في اصله لغة كقولك للقائم انت جالس لكن الشارع لما جعل هذا اللفظ انشاء في افادة حكم الطلاق لم يكن بد من ادراج
شيء ليصح هذا اللفظ شرعا فيجعل كانه طلق قبل هذا واخبر عنه بهذا اللفظ ضرورة تصحيح اللفظ شرعا لئلا يكون
كاذبا والضرورة ترتفع بالواحدة فلذلك لا يصح نية الثلاث لما عرف ان الحكم لا يثبت الا بقدر المثبت والمثبت ههنا هو
الضرورة فكان الطلاق فيما وراء الواحدة مبقى على العدم فلم يصح نية الثلث لان النية في المعدوم لا تحقق لا ترى ان الطلاق
او العتاق لا يقع بالنية من غير لفظ وانما قلنا ان ادراج الطلاق ههنا شرعي لا لغوي لان قولك انت طالق ونحو ذلك
من النعوت لا يثبت بقول القائل انت جالس او انت ضارب بل الجلوس والضرب اذا لم يكونا موجودين قبل تكلم هذا الكلام
صار هذا كذبا وكذلك في قوله انت طالق من غير سابقة الطلاق يكون كذبا من حيث اللغة ولكن لما لم يكن كذبا شرعا بل
وقع به الطلاق علم انه شرعي لا لغوي فكان مقتضى وثبوت المقتضي ضروري لما قدمنا فلا يصح فيه العدد ولان المقتضى
لا يجعل كالمصرح به في اصل الطلاق مع انه مقدم على العدد فكيف يجعل كالمصرح به في عدد الطلاق وانه متاخر
عن اصل الطلاق فانه اذا قال لامراته زوري اباك او حجي ونوى به الطلاق لم تطلق وقد علم ان ما صرح به
تقتضي ذهابها بالمحالة ثم لم يجعل ذلك بمنزلة قوله اذهبي حتى تعمل نية الطلاق فيه وكذلك قوله طلقتك او انت طالق ضربت
في اقتضاء المصدر في الزمان الماضي لكون هذا القول بناء على ذلك ولكن لما وقع الطلاق بهذا اللفظ من غير وجوده قبله
علم انه شرعي لا لغوي فكان من الطلاق مقتضى فكان ضروريا فلا يثبت حكمه فيما وراء الضرورة والضرورة ترتفع
بالواحدة فان قلت يشكل على هذا ما اذا كان تحته امة فقال لمولاها اعتق عبدك عني بالف فقبل المولى فاعتقه
ينفسد النكاح وفساد النكاح امر وراء حكم المقتضى الذي ثبت بطريق الضرورة وهو التمليك قلت فساد النكاح
ما جاء من عموم المقتضي لكن لان ملك احد الزوجين للاخر يوجب فساد النكاح في كل حال اذ لم يبق نكاح ما عند طريان ملك الرقبة عليه
ابتداء وبقاء وسواء كان الملك في الجزء او الكل فلما لم يوجد النكاح عند طريانه بل افسد علم ان فساد النكاح من ضرورات الملك

الصغير
فلذلك صحت كثبوت الملك الذي ثبت من المقتضي هو التمليك وصار هذا كمن قال لصغير هذا ولدي فمات ام
بعد موت المقر فصدقته وهي ام معروفة انها تاخذ الميراث وما ثبت الفراش المقتضي النسب لان المقتضي وهو النكاح
غير متنوع على ما عليه الاصل في ان يكون نكاحا يوجب الارث ونكاحا لا يوجب الارث فاولى ان لا يتنوع المقتضي فيما قلنا
لان النكاح في الجملة يجوز ان لا يوجب الارث كما في نكاح المسلم الكتابية فان قيل ثبوت البينونة عند قوله انت بائن
بنية الطلاق بطريق الاقتضاء ايضا على ما ذكرت في قوله انت طالق لان وجود المخبر عنه في الخبر اقتضاء الشرع الانشاء عليه
اللغة ومع ذلك يصح نية الثلث في تلك الصورة قلت نعم ان البينونة بطريق الاقتضاء لكن البينونة متنوعة الى خفيفة
وغليظة فكانت نية الثلث تعيينا لاحد محتملي اللفظ وهذا ليس من العموم في شيء وهذا لان البينونة ثابتة بهذا القول
في الحال وتتصل المراة لانها تسقط عن الزوج في الحال من حيث حرمة الوطي وهي متنوعة على نوعين وهي المقتضي فيتنوع
المقتضي ايضا بحسب نوع المقتضي وصار هذا نظير الخروج والمساكنة في قوله ان خرجت فعبدي حر ونوى الخروج الى السفر
يصح نيته وكذلك لو قال ان ساكنت فلانا ونوى المساكنة في بيت واحد بعينه يصح نيته لما ان الخروج يتنوع الى نوعين
مديد وقصير حتى اختلف احكامهما حتى لو نوى الخروج الى مكان بعينه لم تعمل نيته والمساكنة ايضا تتنوع الى انواع تام
ووسط وناقص كالمساكنة في بيت وفي دار وفي بلدة حتى لو نوى متاعا معينا لم يصح لان ذلك مقتضى كلامه فلا يصح فيه
التخصيص بخلاف قوله انت طالق فانه لا يتنوع لانه معناه رفع القيد ولا اتصال للمحل في الحال الا نقصانا عند الحل
الوطي اما عند الشافعي فحرمة الوطي فلعدم القول والاشهاد فانه يشرطهما فيها كما في ابتداء النكاح واما الوجود في الحال
انعقاد اللفظ علة لثبوت الحكم عند انقضاء العدة وانعقاد اللفظ علة لا يتنوع فلو تنوع الكل لفظ علة انما تنوع بواسطة
العدد الذي هو اصل في التنوع ولا يصح اثباته بطريق الاقتضاء لما عرف ان ما كان اصلا لا يثبت بطريق الاقتضاء لما فيه من جعل
الاصل تبعا والتبع اصلا اعلم ان قوله طلقي نفسك حيث يصح نية الثلث لان المصدر ههنا ثابت لغة لا شرعا لوجهين احدهما ان الامر
فعل مستقبل لانه وضع لطلب الفعل لغة اعني الفعل المصدر وطلب الفعل انما تصور في المستقبل لا في الماضي حتى انه
اخذ من المضارع لما عرف فكان المصدريات لغة كسائر الافعال من اضرب واجلس اي افعل فعل الضرب وافعل فعل الجلوس
وكذلك في قوله طلقي اي افعلي فعل التطليق ويستقيم طلب الفعل الذي هو الجنس الاعلى والادنى في المستقبل لان المصدر
يحتمل الكل والاقل والثاني ان الضرورة انما الجاتنا الى ادراج المصدر اقتضاء لتصحيح الاخبار عنه فيما يصح الاخبار وذلك
في الماضي وفي الوصف نحو طلقت وانت طالق لكونه كاذبا شرعا فلذلك وضعا للانشاء واما الامر فلا يجري فيه الصدق
والكذب لانه ليس للاخبار حتى يحتاج الى ان يكون صادقا فلهذا لم يوضع للانشاء شرعا لانه ليس الطلاق بقوله طلقي نفسك
فكان في اقتضاء المصدر لغويا لا شرعيا فكان نظير المحذوف فيجري فيه العموم والخصوص لانه كالمذكور لغة فيصح فيه الثلث
ولان قوله طلقت لما كان انشاء شرعا صار بمنزلة سائر افعال الجوارح كالضرب والكسر والفعل حال وجوده يستحيل ان
يتعدد العزيمة كالضربة يستحيل ان يكون ضربتين العزيمة فلذلك لا يصح فيه الثلث في انشائه ولان قوله طلقت لما
كان بمنزلة فعل الجوارح اعتبر للانشاء لا يتعدد المصدر عند ذكره لان المصدر انما يصير مذكورا لغة في اللفظ الاخباري نحو فعل الجارحة
كما اذا كسر بيده شيئا لا يتعدد فيه المصدر واما اذا اخبر عن الكسر بقوله كسرت حينئذ يتعدد المصدر فلذلك لا يصح فيه نية الثلث
وبهذا المجموع نعلم ان المقتضي لا عموم له لان ثبوته ضروري لا شك فيما وراء الضرورة وفي حق صحة اللفظ فلذلك لم يصح فيه نية

دون شرب الخمر في قوله لا يشرب لأن ذلك تخصيص والتخصيص إنما يكون فيما يحتمل العموم فإن قيل اللبس يحتمل شربه
أي شراب كان واللبس أي ثوب كان في قوله لا يشرب ولا يلبس ولا معنى للعموم سوى هذا قلنا لا يصح هذا لأنه
لا يكفي لصحة العموم مثل هذا فإن مثل هذا يوجد في قوله تحرير رقبة فإنه لو حرر أية رقبة كانت يخرج عن عهدة الكفارة
ما تنوّعها ثم إنها خاص لا عام وكذلك في قوله جاءني رجل يتناول جميع رجال العالم على طريق البدلية ولا يقول أحد
إنه عام إذ النكرة في موضع الإثبات تخص ولكن المراد من العموم ما ذكر في صدر الكتاب من تعريف العام بأنه كل
لفظ تناول جمعا من المسميات حيث شرط اللفظ وتناول الجمع وهو انتظامه دفعة واحدة وكل هذا غير موجود فيما نحن
بصدده فلم يكن عاما لانعدام حد العام ولأن العام هو الملفوظ المنتظم لجمع المسميات التي هي متفقة الحدود فالتخصيص
لا يثبت في حالة الضرورة وهو غير ملفوظ بخلاف ما لو قال إن لبست ثوبا أو شربت شرابا أو اغتسلت في هذه الدار
أحدا حيث يصح نية التخصيص لأن المفعول أو الفاعل مذكور ونكرة في موضع الشرط وموضع الشرط كموضع النفي لما ذكرنا
فيقبل التخصيص لكونه عاما فإن قيل العموم الصادر من النكرة في موضع النفي أيضا ضروري فينبغي أن لا يقبل التخصيص
أيضا لما ذكرت لما لو لم يكن مذكورا قلنا نعم كذلك ولكن مع كون المذكور ضروريا فإن غير المذكور بوصفين
وهما اللفظ والانتظام بدفعة واحدة وعموم العام باعتبارهما أما فإن في موضع الإثبات موضع النفي في معنى الخصوص
والعموم لما أن في موضع الإثبات المقصود إثبات المنكر وفي موضع النفي المقصود نفي المنكر فالصيغة في الموضعين تحتمل ما هو
المقصود ثم من ضرورة نفي رجل منكر نفي رؤية جنس الرجال فإنه لو رأى رجلا واحدا لو قال ما رأيت اليوم رجلا كان
كاذبا ألا يرى أنه لو أخبر بعده رأيت اليوم رجلا كان صادقا وليس من ضرورة إثبات رؤية رجل واحد إثبات
رؤية غيره فهذا معنى تعم النكرة في موضع النفي وفي الإثبات تخص وفي العقد تمتنع أن النفي للإعدام والإثبات
للإيجاد ونتصور من العبد إعدام أفعال شتى للامتناع في ساعة واحدة ولا نتصور منه إيجاد أفعال شتى في ساعة واحدة
كذا في شرح التقويم قوله لا يحتمل التخصيص لأن معنى النص إذا ثبت كونه علة لا يحتمل أن لا يكون غير علة بيانه أن حرمة
التأفيف في قوله تعالى فلا تقل لهما أف حكم ثابت بعبارة النص والعلة الظاهرة لإثارة هذا الحكم الإيذاء ويسمى الإيذاء
دلالة النص باعتبار ظهوره فلو كان خفيا لسمي قياسا فإن كل عربي لو سمع قوله فلا تقل لهما أف أدرك هذا المعنى وقال
إن حرمة التأفيف لعلة الإيذاء فكان حرمة الضرب والشتم حكما ثابتا بدلالة النص وهي الإيذاء ثم المصنف رحمه الله ذكر العلة
الظاهرة أعني الإيذاء معنى النص فقال لأن معنى النص في الحرمة ثم إن الإيذاء شيء واحد وإن تعدد محاله فبعدما كان علة
لا يجوز أن يكون غير علة للسان تنصيص ربه تعالى الله أن يتناقض شرائعه فإن قلت لم لا يجوز أن يكون هذا من تخصيص العلة
حتى لا يلزم التناقض بأن معنى تخصيص العلة فيه موجود لأن معناه أن يوجد العلة بتمامها ولا حكم لها ولما لم يكن لدلالة النص
حكم في بعض المواضع كان حينئذ تخصيص العلة وقال بجوازه بعض مشايخنا المتقدمين قلت هو من تخصيص معتزلة وذلك
لأن التخصيص بيان أن أصل الكلام غير متناول له وإنما يكون في الصيغة وقد ثبت أن الحكم الثابت بالدلالة ثابت بالنص لغة لا بصيغته فبعدما
كان معنى النص متناولا له لغة لا يبقى احتمال كونه غير متناول له وإنما يحتمل الخارجه من أن يكون موجبا للحكم فيه بدليل يعترض وذلك
يكون نسخا لا تخصيصا وإذا لم يعترض دليل يوجب النسخ ومع ذلك لم يوجب الحكم في موضع لكون تناقضا والدليل على هذا أن
القاضي الإمام أبا زيد الدبوسي رحمه الله من جوّز تخصيص العلة ذكره في التقويم ثم هو أيضا رحمه الله رد احتمال التخصيص في دلالة النص

ذكره في باب القياس من التقويم فعلم بهذا أن كل من قال بجواز تخصيص العلة غير قائل بجواز تخصيص دلالة النص لأنهما
متغايران ولأنه لو جاز تخلف الحرمة عن الإيذاء لا يخلو إما أن كان مع كون الإيذاء علة الحرمة وذلك لا يجوز لأن العلة نوع
النص والنص لا يكون موجبا للحكم في الخصوص مع قوته فأولى أن لا يكون النوع موجبا أيضا في الخصوص لضعفه ولأنه
يلزم المحال حينئذ من الأصل والفرع وذلك لا يجوز وإما أن لا يكون الإيذاء علة الحرمة وهو ظاهر الفساد لثبوت عكسه
عند كل مسلم قوله فيحتمل أن يكون عاما خص هذه المسألة مختلف فيها فعند الإمام القاضي أبي زيد رحمه الله الثابت بإشارة
النص لا يحتمل التخصيص لعدم احتماله العموم لأن معنى العموم فيما يكون السياق لأجله باللفظ العام وقال الإمام شمس الأئمة
السرخسي رحمه الله والأصح عندي أنه يحتمل ذلك لأن الثابت بالإشارة كالثابت بالعبارة من حيث إنه ثابت بصيغة الكلام والعموم
باعتبار الصيغة لأن دلالات العموم لا تفرق بين العبارة والإشارة وساعده في ذلك فخر الإسلام رحمه الله ونظيره من
حيث التقرير أنه لو قام المخصص بقوله تعالى للفقراء المهاجرين في أن استيلاء الكفار على أموال المسلمين أو على رقاب الكفار أحرار
وأموالهم مع الأحرار وأزواجهم في بعض المواضع غير موجب الملك لكان جائزا لأن قوله للفقراء صيغة جمع كان عاما خصوصا كخروج
حروف تعريف الجنس وكل عام يحتمل الخصوص إلا إذا قام دليل منعه عن الاحتمال قوله ومن الناس من عمل في النصوص بوجوه أخر
مجموع هذه الوجوه خمسة أحدها في نفي الحكم بالتنصيص على العلم والثاني في نفيه بالتنصيص على الوصف أو الشرط والثالث في حمل المطلق
على المقيد والرابع في تخصيص العام بالسبب والخامس في القران في النظم وزاد الإمام الأجل شمس الأئمة السرخسي رحمه الله على هذا اثنين
أحدهما تخصيص العام بغرض المتكلم والثاني إرادة الجمع من الجمع المضاف إلى الجمع أما الأول فهو ما قال بعض أصحاب الحديث إن التنصيص
على الشيء باسمه العلم يوجب التخصيص ونفي الشركة من المنصوص وغيره من جنسه في الحكم ثم المعنى من العلم أن لا يكون الاسم صفة
سواء كان علما أو اسم جنس كالماء وقالوا لأنه لو لم يوجب الكلام ما يظهر للتخصيص فائدة وحاشى أن يكون نوع من كلام صاحب الشرع
غير مفيد وأيدوا هذا بقوله عليه السلام الماء من الماء فإن الأنصار فهموا التخصيص من ذلك حتى استدلوا به على نفي وجوب الاغتسال
بالإكسال وهم كانوا أهل اللسان وهذا فاسد عندنا استدلالا بالكتاب والسنة والإجماع فإن الله تعالى قال منها أربعة
حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن أنفسكم ولا يدل ذلك على إباحة الظلم في غير الأشهر الحرم وقال الله تعالى ولا تقولن لشيء
إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله ثم لا يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره من الأوقات في المستقبل وقال عليه السلام
لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة ثم لا يدل ذلك على التخصيص بالجنابة دون غيرها من أسباب الاغتسال
وأجمع فقهاء الأمصار على جواز تعليل النصوص لتعدية الحكم بها إلى الفروع فلو كان موجبا نفي الحكم في غير المنصوص لكان التعليل
باطلا لأنه حينئذ يكون ذلك قياسا في مقابلة النص ومن جوّز العمل بالقياس لا يجوّزه لاحتمال فيه من أن يكون صوابا أو خطأ
لا النص يمنع منه وكان إجماعا على أن التخصيص العلم فاسد ثم لقولهم هذا معنيان أحدهما أن الحكم ثبت بالنص في المنصوص خاصة
لا بالعلة واحتجاجهم في هذا أن عندنا فيما هو من خصائص المنصوص الحكم ثبت بعلة النص لا بعينه والثاني أن التخصيص يوجب نفي
الحكم في غير المنصوص فهو باطل لأنه غير متناول له أصلا فكيف يوجب نفيا أو إثباتا للحكم فيما لم يتناوله فيبقى في النص إيجاب الحكم
ونفي الحكم ضده فلا يجوز أن يكون من موجبات نص الخطاب وذلك لأن الثبوت مع الانتفاء ضدان ولهذا يستحيل اجتماعهما
في محل واحد في زمان واحد كالحركة والسكون والسواد والبياض فما يوجب البياض لا يوجب السواد وإن كانا في محلين ولذلك
الثبوت والانتفاء لا يصلحان أن يكونا موجبين لعلة واحدة وإن اختلف المحل كالسواد والبياض في الانتفاء وإنما استدل الأنصار بالماء

الجنس وأما قولهم لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة قلنا لا نسلم ولم انحصر الفائدة في انتفاء الحكم عن النص
وعندنا فائدة التخصيص هي أن يتأمل المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم بها في غير المنصوص من المواضع لينالوا به
درجة المستنبطين وثوابهم وهذا لا يحصل إذا ورد النص عاما متناولا للجنس وروي عن الثلجي رحمه الله هذا إذا لم يكن
المنصوص مذكورا بالعدد فأما إذا كان مذكورا بالعدد يوجب نفي الحكم فيما سواه وإلا يلزم إبطال العدد كما في قوله
عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم وقوله عليه السلام أحلت لنا ميتتان ودمان فإن ذلك يدل على نفي الحكم
فيما عدا المذكور والصحيح أن التنصيص لا يدل على نفي الحكم فيما عدا المذكور في شيء من المواضع لما بينا من المعاني ثم ذكر
العدد دليل على أن الحكم يثبت بالنص في العدد المذكور فقط وقد بينا أن في غير المذكور إنما يثبت الحكم بعلة النص لا بالنص
فلا يوجب ذلك إبطال العدد المنصوص كذا قال الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله قلت وعلى هذا الزيادة
على قوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين العتاق والعفو عن القصاص والنذر أما
العتاق والعفو فلا يشكل لأنهما نظير الطلاق في كون كل منهما من قبيل الإسقاطات وأما النذر فكاليمين لما تقدم
مسلم سيقه أن الصوم رحما فإن قلت يشكل بما ذكر في المنافع بقوله دل هذا الاقتصار على نفي الزيادة
والنقصان حيث استدل بتخصيص العدد على نفي الحكم فيما سواه قلت يفارق ذلك ما نحن بصدده بوجهين
أحدهما أن كون الدم من الحيض أو من غيره لا يهتدى إليه العقل والرأي أصلا فينحصر الحكم في ذلك على المنصوص والاستعداد
بخلاف العتاق والعفو عن القصاص والنذر فإنها نظيرة المنصوص لما ذكرنا من المعنى فيلحق بها بالدلالة والثاني
أن ذكر العدد بهذا الطريق وهو ذكر الحيض لإتمام الجنس المستغرق لأنواعه وابتداء العدد من الأقل إلى أصل العدد
وهو الواحد وعده مرة بعد أخرى إلى أن ينتهي إلى العشرة وسكوته عند انتهائها لا يدل إلا على الحكم المنصوص عليه لأنه
حينئذ كان سكوته في موضع الحاجة إلى البيان بيانا كسكوت النبي عليه السلام عند أمر يعاينه عن التغيير فإن سكوته عليه السلام
في مثل الموضع دل على الحقية على ما يأتي في باب بيان الضرورة وأما الثاني فهو كما قال الشافعي إن الحكم متى
علق بشرط إلى آخره يحتاج في هذا إلى تقديم مقدمات أحدها في أن حكم الوصف قال الشافعي رحمه الله ذكر الوصف
بمنزلة ذكر الشرط وعندنا ليس كذلك بل الوصف دليل على أنه المثير للحكم وبهذا تبين أن الوصف ليس في معنى الشرط
كما زعم هو كذا ذكره الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله والثانية في بيان عمل الشرط أنه فيما ذا يعمل قال الشافعي الشرط
داخل في الحكم ومنعه عن الثبوت لا في السبب بل السبب يبقى على حاله المراد من السبب العلة وعندنا يدخل في السبب
حتى لا يبقى سببا أصلا وينعدم الحكم أيضا بناء على انعدام السبب لا قصدا والثالثة في بيان أن الشرط كيف يعمل قال
الشافعي الشرط يوجب الوجود عند الوجود ويوجب العدم عند العدم وعندنا لا يوجب العدم عند العدم بناء على
أن اللفظ لم ينعقد سببا عندنا فكان انعدامه على العدم الأصلي لا أن عدم الشرط يعدمه والرابعة في بيان أن المحل
هل هو شرط لا لضرورة اللفظ سببا للحكم أم لا وهذا أيضا كلام فيه أن المحل يشترط لا لضرورة اللفظ
سببا للحكم لكن الكلام في أن اللفظ متى يصير سببا عندنا حال وجود الشرط بطريق الانقلاب أي انقلاب ما ليس بسبب سببا
وعند الخصم حين علق وعلى هذا يدور الأحكام بيان المقدمة الأولى في قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات فإن عنده إباحة
نكاح الأمة لما كان مقيدا بصفة الإيمان بالنص وجب انتفاؤه بدون هذا الوصف فلا يجوز نكاح الأمة الكتابية وعندنا يجوز

المتفق عليه

ذلك فلذلك جوزنا نكاح الأمة الكتابية فالحاصل أن لجواز نكاح الأمة عند الشافعي شروطا أربعة سوى الشرط
من عدم الحرة تحته وهي عدم طول الحرة وكون الأمة مؤمنة وخشية العنت وهو الزنى وأن لا يكون تحته امرأة أخرى
وأصل هذا أن نكاح الأمة عنده ضروري والضرورة إنما تتحقق عند استجماع هذه الشروط فاستدل الشافعي رحمه الله
لإثبات مذهبه بقوله عليه السلام في خمس من الإبل السائمة شاة فإن ذلك يوجب نفي الزكاة في غير السائمة بالإجماع وما ذاك
إلا باعتبار أن الوصف يوجب العدم عند العدم كما هو حكم الشرط عنده فقد احتاج الشافعي إلى تتميم الدليل في
ثلاثة مواضع أحدها أن الوصف ملحق بالشرط وأن الشرط يعمل في الحكم دون السبب وأن الشرط يوجب العدم عند العدم
أما الأول فإن النص لما أوجب الحكم في المسمى المشتمل على أوصاف مقيدا بوصف من تلك الأوصاف صار ذكر الوصف بمنزلة
الشرط لإيجاب الحكم لأنه لما لم يثبت الحكم بالنص بعد وجود المسمى ما لم يوجد ذلك الوصف ولولا ذكر الوصف لكان الحكم
ثابتا قبل وجوده كان هذا أمارة الشرط وفي الشرط الحكم كذلك فإنه إذا قال لامرأته أنت طالق إن دخلت الدار
لا يكون موجبا وقوع الطلاق ما لم تدخل وبدون هذا الشرط كان موجبا للطلاق قبل الدخول بالإجماع ثم الوصف يعمل
مثل هذا العمل فإنه لو قال لها إن دخلت الدار راكبة فأنت طالق كان الركوب شرطا وفي الشرط الحكم عنده ينتفي
عند عدم الشرط فكذلك التقييد بالوصف فالحاصل أن للوصف أثر الاعتراض على ما هو الموجب كالشرط فإن الموجب
حكمه في الحال لولا الشرط فكان الشرط مؤخرا لحكم الموجب ومعدما حكمه عند عدم الشرط فكذلك الوصف فلذلك ألحق الوصف
بالشرط بخلاف العلة فإنها لا تنافي الإيجاب بل لا اعتراض على ما يوجب فصار العلة بمنزلة اسم العلم فلذلك تعلق بها الوجود
ولم توجب العدم عند عدمها لأن الحكم صالح أن يثبت بعلل شتى على طريق البدل قوله عند فوات الشرط وهو عدم
طول الحرة أو الوصف وهو وصف الإيمان في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات ألحق الوصف
بالشرط من حيث أن الموصوف يتعلق بالوصف كالمشروط يتعلق بالشرط ومن حيث المعاني التي ذكرناها ألحق الوصف بالشرط
واعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب المراد من السبب العلة لأن الحكم مضاف عند وجود الشرط إلى هذا
بالاتفاق لكن عندنا بطريق الانقلاب أي عند وجود الشرط انقلب ما ليس بعلة علة وعنده باعتبار منعه العلة لكن تأخر وجود
الشرط لم تعمل العلة عملها باعتبار المانع وقد ارتفع المانع فعملت العلة السابقة عملها وأما السبب الحقيقي وهو ما يكون
طريقا إلى الحكم من غير أن يضاف إليه الحكم لا وجوبا ولا وجودا فكان الخلاف هاهنا في موضعين أحدهما في إلحاق الوصف
بالشرط والثاني عمل الشرط فعنده الشرط ينعدم الحكم مقصودا لا العلة وعندنا تنعدم العلة فكان عدم الحكم عندنا بناء
على عدم العلة لا مقصودا ثم الدليل على أن الوصف غير معدم للحكم عند فواته قوله تعالى وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتي
هاجرن معك فالتقييد بهذا الوصف لا يوجب نفي الحل في اللاتي لم يهاجرن معه بالاتفاق وكذا قوله تعالى ولا تأكلوها
إسرافا وبدارا أن يكبروا فالتقييد بهذا الوصف لا يوجب إباحة الأكل بدون هذا الوصف وقوله إن دخلت الدار راكبة
إنما جعلنا الركوب شرطا لكونه مقرونا ومعطوفا على الشرط معنى فحكم المعطوف حكم المعطوف عليه فأما الوصف المقرون
بالاسم لكونه بمنزلة الاسم والاسم ليس في معنى الشرط لإثبات الحكم فكذلك الوصف المقرون به ولو كان شرطا فتعليق الحكم
بالشرط يوجب وجود الحكم عند وجود الشرط ولا يوجب العدم عند عدم الشرط بل ذلك باق على ما كان قبل التعليق وإنما
لم يوجب الزكاة في غير السائمة باعتبار نص آخر صريح في نفي الزكاة وهو قوله عليه السلام لا زكاة في العوامل والحوامل والعلوفة

أو باعتبار أن صفة السوم صارت بمنزلة العلة في حكم الزكوة إذ هي المثيرة لوجوب الزكوة ولهذا أضيف الزكوة
إليها فقال زكوة السائمة والواجب تضاف إلى أسبابها حقيقة وأما ما ذكر من الفرق بين العلة والشرط
بأن الشرط يوجب إعدام الحكم عند عدم الشرط بخلاف العلة فإنها توجب الحكم عند وجودها ولا توجب العدم عند عدم
قلنا إن إيجاب الشيء الحكم عند وجوده وإعدامه عند عدمه آية زيادة التأثير في ذلك الحكم ولا شك أن تأثير العلة
أكثر وأبلغ من تأثير الشرط في الحكم حتى أن الحكم يضاف إلى العلة وجوبا ووجودا ويضاف إلى الشرط بالوجود عنده لا غير ثم أن
العلة لا توجب عدم الحكم عند عدمها مع قوتها فأولى أن لا يوجب الشرط عدم الحكم عند عدمه مع ضعفه وهذا ظاهر وهو
معنى قوله في الكتاب بل إنا نقول أن أقصى درجات الوصف إذا كان مؤثرا في الحكم ثم الشافعي ترك أصله في الوصف بأنه
يوجب عدم الحكم عند عدمه في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فإنه تعالى قيد المحصنات بالمؤمنات
فالشافعي كما شرط في نكاح الفتيات المؤمنات أن لا يستطيع طول الحرة المؤمنة كذلك يشترط عدم طول الحرة الكتابية
وقد ذكر الله تعالى المحصنات المؤمنات وكان من حقه على أصله أن يشترط عدم طول الحرة المؤمنة فحسب ولا يتعرض لطول
الحرة الكتابية بل يجوز نكاح الأمة مع الحرة الكتابية قوله ولذلك أبطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك بأن
قال لأجنبية إن تزوجتك فأنت طالق أو قال لمملوك الغير إن ملكتك فأنت حر فإنه لا يصح عنده هذه ثمرة ما قال من الأصل
من عمل الشرط فإن الشرط المانع الحكم دون السبب العلة تبقى العلة على حقيقتها والعلة لما لا تنعقد دون اتصال
شطريها في قوله أنت طالق كذلك لا تنعقد دون الاتصال بالمحل لا يقاع فيخص كما في الحمار وزوج المحارم الصحيح
وغير المنكوحة غير محل للطلاق فلا جرم لم يصح هذا التعليق الطلاق بالملك أيضا عنده إذا التعليق عنده علة حقيقة
إلا أن حكمه متأخر وذلك لا يضر العلية كما في شرط الخيار في البيع ولذلك التكفير بالمال قبل الحنث يصح عنده بناء على هذا
الأصل لأن اليمين في عرف الفقهاء على نوعين يمين بالله ويمين بذكر شرط وجزاء فاسمه التعليق والكفارة مخصوصة باليمين بالله
ووقوع الجزاء في التعليق يلازم تمام الكفارة في اليمين بالله إذ كل منهما إنما يلزم عند الحنث والتعليق لما كان سببا لوقوع
الطلاق والعتاق قبل الحنث عنده صار اليمين بالله سببا لوجوب الكفارة قبل الحنث لأن اليمينين بعد انعقادهما سببا قبل
الحنث حكمهما شرعا على ما يقتضيه كل واحد منهما في التعليق بالملك لما لم يوجد المحل لم ينعقد سببا وفي اليمين بالله لما وجد
المحل انعقد سببا للكفارة في المالي جواز الأداء بالوجوب لأن وجوب الكفارة معلق بالحنث لا محالة وكان الحنث شرط وجوبها
لا شرط انعقاد سببها كحولان الحول في الزكوة ولا يلزم أن تعجيل البدني في الكفارة لا يجوز عنده لأن في الحقوق المالية
الوجوب ينفصل عن الأداء من حيث أن الواجب قبل الأداء مال معلوم كما في حقوق العباد وأما البدني الواجب فيه فعل تأديه
فلا يتحقق انفصاله عن الأداء لأن الفعل عين الأداء فلما أخر وجوب الأداء تأخر السبب أيضا ضرورة لأن أحدهما لا ينفصل عن الآخر
ونظيره الشرى مع الاستيجار فإن شرى العين يثبت الملك ويتم السبب قبل فعل التسليم وبالاستيجار لا يثبت الملك
في المنفعة قبل الاستيفاء لأنها لا تبقى وقتين ولا يتصور تسليمها بعد وجودها لا يتصور التسليم بالوجود فإنما تصير معقودا
عليها مملوكا بالعقد عند الاستيفاء فكذلك في حقوق الله تعالى يفصل بين المالي والبدني من هذا الوجه ألا يرى أن من
قال لله علي أن أتصدق بدرهم برأس الشهر فتصدق في الحال جاز لهذا المعنى بخلاف ما إذا قال لله علي أن أصلي
ركعتين يوم الجمعة فصلى يوم الخميس قبل أن يدخل يوم الجمعة لا يجوز في قول محمد خلافا لأبي يوسف رحمهما الله كذا في الجامع الكبير

وذكر الإمام بدر الدين الكردري رحمه الله في حاشية التقويم وقال الفعل هو صرف الممكن من الإمكان إلى الوجوب أي الحقوق والثبوت
وهذا اسم لما يوجد في الخارج فإذا وجب الفعل وجب فعله فلا يتصور انفصال وجوب الفعل عن وجوب الأداء لأن الفعل لما
وجب وجب أداؤه ولو لم يجب الفعل لم يجب أداؤه إذ لا واسطة بين الفعل والأداء فلما تأخر وجوب الأداء إلى ما بعد الحنث تأخر
نفس الوجوب ضرورة فلو أدى البدني قبل الحنث كان مؤديا الكفارة قبل نفس الوجوب فلا يجوز وأما المالي فالفعل يغاير
لأن نصف المال الواجب لا يثبت وجوب الأداء ألا يرى أن الثمن وهو المال يجب في ذمة المشتري بمجرد البيع ولا يجب الأداء
ما لم يطالب البائع أنهما يتغايران بخلاف البدني على ما ذكرنا قوله بل أقصى درجات الوصف أي غاية في الكتاب أي الوصف
من حيث أنه يصير بمنزلة العلة فإثبات الحكم لأنه لا غاية فوقها في الأوصاف التي يتعلق بها المشروعات وليس للعلة
هذا التأثير الذي أثبته للوصف فبطل حيث يوصلحتي الزاني والسارق علة لحكمهما مأخذ اشتقاقهما وهو الزنا
والسرقة لأن الحكم إذا رتب على لفظ مشتق كون مأخذ الاشتقاق علة لذلك الحكم كما في هذا وفي قوله تعالى إنما
الصدقات للفقراء والمساكين الآية فعلم كونهم مصارف مأخذ اشتقاقهما من الفقر والمسكنة والعلة الحكم المرتب
عليهما وهو الجلد في الزنا وقطع اليد في السرقة لا يقتضي الاختصاص بهما بل يوجد في غيرهما بعلة أخرى كحد الشرب والتعزير
والقصاص بلا خلاف قوله ولو كان شرطا في الحكم هذا هو المقدمة الثانية فهذه كلمات يستدل بعضها في بعض
ثم لهذا اللفظ معنيان أحدهما ولو كان المذكور شرطا كقوله تعالى ومن لم يستطع والثاني ولو كان الوصف شرطا لما ذكر من في النسخ
الحاقه الوصف بالشرط يعني وإن سلمنا بأن الوصف ملحق بالشرط فيعمل عمله فعلى كل التقدير عمل الشرط عندنا في منع
السبب أي العلة لا في منع الحكم أي مقصودا كما زعم هو وإنما قيدنا بالمقصود لأنه لما منع السبب عن السببية عندنا
كان الحكم ممنوعا أيضا لا محالة لأن الحكم لا يثبت دون العلة لكن امتناع الحكم لا باعتبار أن الشرط منعه مقصودا من غير
منع السبب عن السببية كما هو مذهب الشافعي بل امتناع الحكم لامتناع السبب عن السببية عندنا ثم الدليل على أن
التعليق بالشرط لا يوجب نفي الحكم عند عدم الشرط قوله تعالى فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة الآية ولا خلاف أن الحد
المذكور لا يرتفع على الناحشة وإن لم يحصن وقوله تعالى فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا وحكم الكتابة لا يمتنع عند عدم
هذا الشرط فإن قلت يشكل على هذا قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام وهذا يوجب عدم الحكم عند عدم
الشرط بالاتفاق حتى لا يجوز للحانث أن يكفر بالصوم عند قدرته على أحد الأشياء الثلاثة من الإطعام والإلباس والإعتاق
وكذا قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا قلت لو قلنا بعدم جواز نكاح الأمة عند طول الحرة
كان مفهوم النص معارضا لعبارة قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وذلك لا يجوز وأيضا يلزم منه تفضيل العبد على
الحر فيما إذا دفع المولى لعبده مقدارا من المهر يكفي لمهر الحرة فقال له تزوج من شئت جاز له أن يتزوج الأمة مع قدرته على نكاح
الحرة وفي كفارة الصوم لم يرد نص مجوز للصوم عند القدرة على التكفير بالمال ولا يلزم تفضيل شيء على شيء لم يفضله
الشارع عليه ونحن نقول عدم الحكم قبل وجود الشرط في التعليق لبقائه على العدم الأصلي لا أن يكون هذا التعليق
بالشرط أوجب عدمه ولا نقول إنه يمنع قيام الدليل على وجود المشروط قبل وجود هذا الشرط لأنه قد يوجد المشروط قبل
وجود الشرط بدليل يوجب وجوده وعند الخصم لما كان التعليق بالشرط يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط كان النص صريحا
يوجب عدمه قبل وجود الشرط فكان هذا مع ذلك الدليل يتعارضان وهذا النص أعني المعلق بالشرط مقيد بالشرط

والنص الذي يوجب المشروط قبل وجود الشرط خال عن الشرط فكان مطلقا والمقيد راجح عنده على المطلق حتى
حمل المطلق عليه او لان النص الذي يوجب وجود المشروط عام كما في قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم والمعلق بالشرط
خاص لانه بعض افراد ذلك العام والخاص راجح عنده على العام فيثبت حكم المعلق بالشرط لا حكم ذلك النص
الذي يوجب وجود المشروط قبل وجود الشرط وعندنا لما كان المعلق بالشرط ساكتا عن ثبوت الحكم قبل وجود الشرط
يثبت الحكم قبل وجود الشرط عند قيام الدليل وعند قيام الدليل كقوله تعالى ومن لم يستطع على ثبوت الحكم قبل وجود الشرط
وهو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فيثبت موجبه فاما اذا لم يتم الدليل فيبقى على العدم الاصلي كما كان في الكفارة
لم يتم الدليل بخلافه يبقى على العدم الاصلي عند عدم الشرط وكذلك الجواب في قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا لانه لم يتم
الدليل على جواز التيمم عند وجود الماء يبقى على العدم الاصلي واصل هذا راجع الى معرفة عمل الشرط وهو المقدمة الثالثة
فعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا والشرط مانع للانعقاد وقال الشافعي هو مؤخر حكم السبب لا مانع السبب عن السببية
فوجه قولنا من طريق المعنى ان اعتبار التصرف في الشرع انما يكون عند صدوره من الركن من الاهل مضافا الى المحل وذلك
اولا لشيئا اللفظ الصالح لاثبات ذلك الحكم والاهلية والمحلية واتصال التصرف وكل شيء اخل منه خلا الولاية منع
الكل عن السببية حتى انه لو قال لامرأته انت بدون قوله طالق لم ينعقد سببا لانعدام صلاحية اللفظ وكذلك لو قال انت طالق
وهو صبي او مجنون وكذلك لو قال لاجنبية وهو عاقل بالغ فكذا اذا حال الشرط بين السبب والمحل يمنعه عن الاتصال بالمحل
لا ينعقد سببا واعتبر هذا بالاتصال الحسي فانه ما لم يظهر اثر فعل النجار في المحل وهو الخشب لا ينعقد سريرا وعن هذا قالوا
قولنا بعت علة البيع كالغاس والحايك علة فاعلية كالنجار والمبيع علة محلية كالخشب والاضافة الى المحل علة صورية كالنجر
والتركيب وحلول الملك علة غرضية وهو الحكم في التصرفات الشرعية كذا نقل عن العلامة مولانا شمس الدين الكردري رحمه الله
فالحاصل ان شطر الكلام الذي هو ايجاب كما لا يكون سببا لانعدام تمام الركن فالكلام الذي هو ايجاب ما لم يتصل بالمحل
لا يكون سببا والتعليق بالشرط يمنع وصوله الى المحل لا محالة ولكنه بعرض ان يتصل بالمحل اذا وجد الشرط كما ان شطر
البيع بعرض ان يصير سببا اذا وجد الشطر الثاني ونظيره ايضا من الحسيات الرمي فان نفسه ليس بقتل لما هو يرى
ولكن بعرض ان يصير قتلا اذا اتصل بالمحل واذا كان هناك مجن يمنع وصوله الى المحل فاحد لا يقول ان الرمي مانع
لما هو قتل ولكن لا يصير قتلا لو اتصل بالمحل عند عدم المجن وكيف يقال انه سبب والتعليق بالشرط يمين عقدت على البر
فوجب التعليق وهو البر حكم هذا الايجاب لانه انما ينعقد لاستفاضة والسبب طريق الحكم فكيف يكون سببا الى ما
هو مانع عن ثبوت حكمه فالقول بكونه سببا الى الجزاء بالتعليق والى الكفارة في اليمين بالله كان علة على موضوعه
النقض وعن هذا الحرف فرق الشافعي بين التعليقات وبين الاضافات فان الاضافة لثبوت الحكم بالايجاب في وقته
فان قوله انت طالق غدا او انت حر غدا كان هذا الوقوع الطلاق والحرية غدا فكيف يكون مانعا فيتحقق السبب لوجوده
صورة وعدم ما يمنعه لان الغد وما اشبهه تعيين زمان الوقوع والزمان من لوازم وقوع الطلاق لا ان الزمان اذا قال
انت طالق الساعة فكانت الاضافة محققا للسببية والتعليق مانع للايجاب عن السببية على ما بينا ولذلك اثر حكمهما فانه
اذا قال لله علي ان اتصدق بدرهم غدا فعجل جاز ولو قال ان جاء غد فلله علي ان اتصدق بدرهم فتصدق قبل مجيء الغد
لا يجوز وهذا لوجود السبب في الاضافة وعدمه في المعلق كذا في نوادر الصوم من المبسوط وبيان تمام بيان الفرق بينهما في

فصل يتسم العلل خلاف خيار الشرط في البيع لان الشرط ثم دخل على الحكم دون السبب لان البيع لا يحتمل التعليق
لما فيه من تعليق الملك على الخطر فيكون قمارا وهو حرام بقوله تعالى انما الخمر والميسر الآية فكان ثبوت شرط الخيار في البيع
على خلاف القياس بالحديث وللنظر لمن لم يخبره في المعاملات فيثبت بقدر الضرورة لوروده على خلاف القياس
والضرورة ترتفع بكون الخيار داخلا في الحكم دون السبب عملا بما هو الاصل في الشرع وهو ان البيع لا يحتمل التعليق
وكان فيه عمل بالدليلين ولم نعكس حيث لم نجعل داخلا في السبب دون الحكم لانه حينئذ ترك احد الدليلين بخلاف الطلاق
والعتاق لانهما مما يحتمل التعليق بالخطر لانهما من الاسقاطات فوجب القول بكمال التعليق فانه لو دخل الشرط على الحكم
كان تعليقا من وجه دون وجه والاصل في كل شيء هو الكمال عند تمام موجبه وصلاحية محله والنقصان بعوارض ولا
عارض هنا يدعو الى نقصان التعليق فقلنا بكمال التعليق وفي ذلك انعدام السببية بخلاف خيار الشرط في البيع حيث دخل
في الحكم دون السبب بتعليل المحل الشرط الذي ورد في الحديث المخالف للقياس وعملا بالخطر فان قلت
ينتقض هذا بمسائل منها ان اهلية التصرف انما تعتبر عند التعليق لا عند وجود الشرط حتى لو جن المعلق بعد التعليق
ثم وجد الشرط وهو مجنون يقع الطلاق والعتاق ولو كان التعليق ليس بسبب في الحال وانما يصير سببا عند نزول الجزاء على ما
ذكرت لكان الحكم على العكس ومنها اشتراط المحلية حتى لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق ثم تزوجها
ثم دخلت الدار لا تطلق ولو لم يكن سببا لما اشترط محل عمل السبب لكونه صالحا لذلك العمل ومنها ان شهود الشرط
واليمين اذا رجعوا جميعا بعد الحكم ان الضمان على شهود اليمين لانهم شهود العلة هكذا ذكر في باب الشرط من هذا الكتاب
سماهم شهود العلة ورتب عليهم الضمان باعتبار العلة ومنها عدم جواز بيع المدبر وجه منع ان التدبير تعليق العتق
بالموت قلت اما اشتراط اهلية المتصرف عند التعليق فباعتبار انه يمين لا باعتبار انه طلاق والمعنى فيه
ان تصرفه لما لم يتصل بالمحل كان التصرف باقيا من المتصرف فتعتبر اهليته في ذلك الوقت بحسب انعقاد ذلك التصرف من صفة
المتصرف والتصرف من الحالف ينبغي ان يكون الحالف عاقلا بالغا حال اليمين وتعتبر صفة المحل عند نزول الجزاء لانه انما يتصل بالمحل
عند ذلك لو كانت المرأة مبانة وانقضت عدتها عند وجود الشرط لا يقع عليها الطلاق وذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله
في الجامع الكبير فالحاصل ان الكلام من الحالف يوجد عند التعليق فيراعى اهلية المتكلم في ذلك الوقت والوصول الى المحل
عند وجود الشرط فيراعى وجود المحل في ذلك الوقت واما اشتراط المحلية فلاعتبار شبهة العلة للتعليق وان لم
يكن علة حقيقة وحكم الشبهة انما يؤخذ من حكم الحقيقة والمعنى في اشتراط المحلية الملك حال التعليق ليحصل فائدة
اليمين لا لصحة التعليق في نفسه وذلك لان المرأة حال وجود الشرط مترددة بين ان تكون محلا للطلاق وبين
ان لا تكون فلو لم نشترط الملك في الحال لا يحصل فائدة اليمين وهي المنع والحمل فوجب ترجيح احدى الحالين عند الجزاء
بقيام الملك حال التعليق اذ الظاهر من كل موجود بقاؤه واما تسميتهم شهود العلة فلان الشهود حين شهدوا
كانت اليمين طلاقا بشهادة شهود آخرين بوجود الشرط والتعليق عند ذلك يكون علة ولان الشرط المحض انما
يخلف العلة في حق الحكم المرتب على العلة اذا لم يعارضه علة او ما هو في معنى العلة والتعليق وان لم يكن علة قبل وجود الشرط
لكن له صلاحية صيرورته علة بوجود الشرط واما دخول الدار فليس فيه شبهة العلية اصلا وانما يخلف العلة في بعض المواضع
لئلا يهدر الحكم ولاشتراك العلة في حق وجود الحكم لا باعتبار شبهة العلية فكان هو نظير الجار الساكن في حق الشفعة انما

يظهر اثره عند عدم الشركة في نفس المبيع وعدم الشركة في حق المبيع لانه في حق الصوف يشركهما الكل اذا ظهر
في نفس المبيع وحقه بالشركة فتاخرت عنهما واما التدبير فلا نسلم انه تعليق وان كان في صورة التعليق
كالتعليق بامر كائن اي بات لا محالة فانه تنجيز وان كان في صورة التعليق لكنه ههنا انه ليس بتعليق بل هو وصية
حتى يعتبر فيه ما يعتبر في سائر الوصايا من اعتبار الثلث وغيره وكذلك التعليق بزوال الملك البيع كما في قوله
ان ملكتك مع انقضاء عدتك واذا ثبت انه وصية فالوصية ينعقد سببا للملك في الحال ولسنا نسلم انه تعليق
ولكن في سائر التعليقات المانع من السببية قائم لانه يمين واليمين للمنع في الغالب فيستحيل ان يكون المانع عن الحكم
سببا له فاما التعليق ههنا فليس للمنع لان الحر انما تعلق بما لا يتصور الامتناع عنه ولا امتناع عن السببية ولان
تاخير السببية في سائر التعليقات الى زمان وجود الشرط ممكن لقيام الاهلية ظاهرا من اعلائه التدبير فان زمان
وجود الشرط ههنا زمان بطلان الاهلية فلو لم يجعل في الحال سببا يلغو كلامه اصلا فلذلك افترقا ثم لما ثبت
من اصلنا ان التعليق بالشرط لا ينفي وجود الحكم بدون ذلك الشرط قلنا بجواز نكاح الامة لمن له طول الحرة لان
التعليق بالشرط لا يوجب نفي الحكم قبله فيجعل الحل ثابتا قبل وجود هذا الشرط بالايات الموجبة لحل النساء للذكور
وهكذا نقول في قوله ان دخل عبدي الدار فاعتقه فان ذلك لا يوجب نفي الحكم قبله حتى لو قال اولا اعتق عبدي ثم قال
اعتقه ان دخل الدار جاز له ان يعتقه قبل الدخول لان الامر الاول لا يجعل هذا الثاني نهيا عن الاول فان قيل الخلاف
ان الحكم يثبت عند وجود الشرط واذا كان الحكم ثابتا ههنا قبل وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته عند وجود الشرط
اذ لا يجوز ان يكون الحكم الواحد ثابتا في الحال ومتعلقا بشرط منتظر قلنا حل الوطي ليس ثابتا قبل النكاح بل الثابت
تعلقه بشرط النكاح في الايات التي ليس فيها هذا الشرط الزائد فكان حل الوطي متعلقا به وبهذا الشرط في هذه
وانما يتحقق ما ادعى من التضاد فيما هو موجود فاما فيما هو متعلق فلا لانه يجوز ان يكون الحكم متعلقا بشرط وذلك الحكم بعينه
متعلقا بشرط اخر قبله او بعده الا ترى انه من قال لعبده اذا جاء يوم الخميس فانت حر ثم قال اذا جاء يوم الجمعة فانت حر
كان الثاني صحيحا وان كان مجيء يوم الجمعة لا يكون الا بعد مجيء يوم الخميس حتى لو اخرجه عن ملكه فجاء يوم الخميس ثم اعاده الى ملكه
فجاء يوم الجمعة يعتق باعتبار التعليق الثاني كذا ذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله ومجموع هذا الجواب عن قول
الشافعي ان الرجل اذا علق طلاق امراته بدخول الدار ينبغي ان لا يملك تنجيز طلاقها قبل دخول الدار
لان التعليقات عنده اسباب في الحال وهو قد علق في ملكه بدخول الدار ولم يبق شيء في ملكه حتى ينجزه قلنا لا استحالة
انما المحال بعد الوجود بان يوجد شيء واحد بالارسال والتعليق معا واما قبل الوجود فلا استحالة وان كان سببا عنده لانه
لم يوجد حكمه فلا يستحيل ان يكون الشيء الواحد معلقا ومرسلا قبل الوجود اي جاز ان يوجد حكمه بالتعليق بوجود الشرط وبالتنجيز
الا ترى انه من باع شيئا بشرط الخيار جاز له ان يبيعه اخرى من المشتري بدون شرط الخيار فكان في ضمن بيعه بدون شرط الخيار
فاسخا شرط الخيار فهو شرط الخيار في البيع داخل في الحكم دون السبب الا بانا وكذا عنده في التعليق قوله وفرق اي وفرق
الشافعي بين المالي والبدني لانه تعالى اعد العبادة المالية والبدنية العبادة وذكر في التقويم العبادة اسم لنوع
فعل ياتي به الادمي بفعله تعظيما لله تعالى باختيار الطاعة على خلاف هوى نفسه كما هي فعل الامر غير ان الفعل الذي هو عبادة
في بعض الصور للجوارح فاسم العبادة البدنية وفي بعضها المال فاسم العبادة المالية واسم العبادة التي هي فعل يشملهما

وذلك لان امر الله تعالى على العباد للابتلاء بالاتمام وذلك بالاداء وهو فعل ونفس المال غير مقصود وانما يعتبر نفس المال
في حقوق العباد لاحتياجهم واستغنائهم بذلك فالفعل فيها غير مقصود ولهذا اذا ظفر بجنس حقه فاخذه تم الاستيفاء وان
لم يوجد فعل هو اداء اصلا لان فعل الاداء ليس بمقصود بل المقصود وصول الحق الى المستحق وذلك قد يكون باخذه بنفسه
وقد يكون باداء من ليس عليه وقد يكون باداء من عليه وقد يكون بالتخلية منه وبين المستحق فاما الله تعالى غني عن المال وعن الفعل
ولكن الاوامر وردت منه للابتلاء بالاتمام ولا يكون ذلك الا بالفعل ولانه تعالى انه قد شارك في الماليات النائب
لانا نقول المقصود يحصل بالنائب وذلك لان الخطاب في الماليات يتعلق بطائفة من المال وهذا لا بخصلة المشقة يحصل مقصود
الابتلاء والانابة فعل منه فاكتفي مع حصول المقصود والمشقة حتى انه لو لم ينبه في ذلك واداه اخر لاجله لا يخرج عن
عهدة التكليف لانعدام المشقة والابتلاء بخلاف حقوق العباد قوله ومنها ما قال الشافعي في امر من الوجوه الفاسدة
عندنا ما قال الشافعي ان المطلق محمول على المقيد بمعنى حمل المطلق على المقيد هو ترك العمل بالمطلق والعمل بالمقيد ثم المطلق
هو المتعرض للذات دون الصفات كاسم الرقبة فانه لا يتعرض الا على ذات الرقبة فاذا قيدتها بالايمان او غيره كان دالا على
الذات والصفة جميعا وذلك الصفة اما بالاثبات كقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة او بالنفي كقوله تعالى انه عمل غير صالح او نحو
كل نكرة غير موصوفة في موضع الاثبات فهو مطلق فانها اذا كانت موصوفة كانت مقيدة واذا ذكرتها في موضع كانت عاما
ثم المطلق ليس بعام عندنا خلافا للشافعي فانه قال بعمومه حتى قال في قوله تعالى فتحرير رقبة انها عامة تتناول الصغيرة
والكبيرة والبيضاء والسوداء والمؤمنة والكافرة والصحيحة والزمنة وقد خص منها الزمنة بالاجماع فيصح تخصيص الكافرة
منها بالقياس على كفارة القتل وان احتج الى تخصيص العام اولا بالدليل القطعي في التخصيص ثانيا على مذهبي قلنا
عن هذه مطلقة لا عامة لانها فرد يتناول واحدا على احتمال وصف دون وصف والمطلق يحتمل التقييد والتقييد نسخ للاطلاق
على ما عرف فلو كانا عاما لكان محتملا للتخصيص والتخصيص بيان ان بعض هذه الجملة غير مراد من العام والباقي مراد بصدر الكلام
والمراد من المقيد هو نفسه ولم يبق لصدر الكلام حكم البتة وهذا معنى قولهم التخصيص مع التقييد في نقض من حيث الاراد
من المقيد الثاني وفي التخصيص الاول ولان التقييد مفرد والتخصيص جملة ولان التقييد تصرف فيما كان الاول عنه ساكتا كالصفة
للايمان في الرقبة والتخصيص تصرف فيما كان العام متناولا له العام السابق ولان التقييد زيادة معنى على اسم والتخصيص اخراج من العام
السابق بعضه صورة ما ثبت ضده حكم العام السابق والفرق بين المطلق والعام ان المطلق واحد لانه ليس بمحلى بحرف الجنس
وليس بجمع صيغة ولا بمعنى لانها تثني شيء لم تضف بصيغة عامة فلا يكون عاما لان العموم باحد هذه الاشياء فكان خاصا
ضرورة فاذا كان خاصا لا يقبل الخصوص بل يقبل التقييد ومعرفة الفرق بين المطلق والعام وبين المقيد والتخصيص من اهم
المهمات ليترتب الاحكام عليها بحسب ذلك ثم اعلم ان ورود المطلق والمقيد على اقسام منها ورودهما في سبب الحكم فهو
نوع واحد كنص صدقة الفطر ومنها ورودهما في الحكم فهو انواع نوع منها ما اذا وردا في حادثة واحدة ولكن في حكمين
مختلفين كنصوص كفارة الظهار ونوع منها ما وردا في حكم واحد في حادثة واحدة كنص كفارة اليمين ثم المذهب عندنا في جميع
الانواع والاقسام لا يحمل المطلق على المقيد ابدا هكذا نص الشيخ الامام الحنفي فخر الاسلام علي البزدوي رحمه الله بل
يجري كل واحد منهما على سننه وعند الشافعي يحمل المطلق على المقيد سواء كانا في حادثة واحدة او في حادثتين او في السبب
او في الحكم لان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا ثم المطلق كالمقيد لفظا فكان النطق به طوعا لا يجعل اصلا

وبنى المطلق عليه فثبت الحكم مقيدا بها كما في نصوص الزكوة فان المطلق عن صفة السوم محمول على المقيد بصفة السوم
في حكم الزكوة بالاتفاق وكذلك نصوص الشهادة فان المطلق عن صفة العدالة في قوله تعالى واستشهدوا شهيدين
من رجالكم محمول على المقيد في قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم في اشتراط العدالة في الشهادة كان هذا اشارة الى ان
هذه النصوص في حكم واحد في حادثة واحدة ولكن في سببين مختلفين فان النصاب من المال سبب وجوب الزكوة وذلك يختلف
بصفة الاسامة وبعدمها وكذلك الشهادة سبب وجوب القضاء ويختلف بالعدالة وبعدمها وكذلك يجب حمل المطلق
على المقيد في الحكم اذا كانا في حادثتين لان التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط عنده على ما مر فكما وجب نفي الحكم قبل
وجود الشرط اوجب في نظيره استدلالا به ولهذا شرط الايمان في الرقبة في كفارة اليمين والظهار استدلالا بكفارة القتل
لان الكل كفارة بالتحرير فكان بعضها نظير بعض بمنزلة الطهارة فانه لما قيد بالمرافق في الوضوء جعل تقييدا في نظيره وهو
التيمم لان كل واحد منهما طهارة ثم الدليل الثاني لكم من الكتاب قوله تعالى لا تسالوا عن اشياء ان تبد لكم تسوكم وفي الرجوع
ليعرف منه حكم المطلق اقدام على المنهي عنه لما فيه من ترك الابهام فيما ابهم الله تعالى فكان في هذا النص تنبيه على وجوب العمل
بالاطلاق وفي ذلك لانه ورد النهي عن السوال والسوال عما هو محكم ومفسر لا يكون لعدم الاحتياج الى السوال فلا يرد النهي عنه
والرجوع الى الاستفسار في المجمل واجب لتمكن المكلف من العمل فعلم ان النهي انما ورد على ما هو يمكن العمل باطلاقه مع
نوع ابهام غير محتاج اليه في العمل فكان السوال عن مثل هذا تعمقا وذلك لا يجوز فثبت ان الرجوع الى المقيد ليعرف
حكم المطلق منه ارتكاب للمنهي لا يجوز والاثار ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين وبالكم
رضي الله عنه ام المراة مبهمة فابهموها وانما اراد به قوله تعالى وامهات نسائكم فان حرمتها مطلقة وحرمة الربيبة
مقيدة بقوله من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ثم للمطلق حكم وهو الاطلاق فهو يمكن العمل فان الاطلاق معنى معلوم
وله حكم معلوم والمقيد كذلك فكما لا يجوز حمل المقيد على المطلق لاثبات حكم الاطلاق فيه لا يجوز حمل المطلق على المقيد
لاثبات حكم التقييد فيه قوله يجري مجرى الشرط قلنا لا نسلم ان التقييد بمنزلة الشرط على ما ذكرنا وليس كل ان القيد
المذكور بمنزلة الشرط فالشرط لا يوجب النفي لما مر وليس كل ان يوجب النفي لم يستقم له الاستدلال على غيره الا اذا صحت
المماثلة بينهما وبمجرد اسم الكفارة لا تثبت المماثلة بين كفارة القتل وسائر الكفارات على انا نبين انه لا مماثلة بينهما بل بينهما
مفارقة من حيث السبب والحكم اما السبب فان القتل من اكبر الكبائر ولهذا قرنه الله تعالى بالكفر فقال والذين لا يدعون
مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله وقال عليه السلام خمس من الكبائر منها القتل ولا كذلك اليمين والظهار
وكذا لا مماثلة بينهما في الحكم فانه لا مدخل للاطعام في كفارة القتل وله مدخل في كفارة الظهار عند العجز عن الصوم وفي كفارة
اليمين يتخير من الاشياء والتخيير للتيسير ولهذا الطعام عشرة مساكين وعند العجز تاديه بصوم ثلثة ايام فمع انعدام
المماثلة في السبب والحكم كيف يجعل ما ورد على نفي الحكم في كفارة القتل دليلا على النفي في كفارة اليمين والظهار ثم لم يعتبر
الصوم في كفارة اليمين بالصوم في سائر الكفارات في صفة التتابع لانعدام المماثلة فكيف يستقيم اعتبار الرقبة في كفارة اليمين
بالرقبة في كفارة القتل قوله بعد ان يكونا حكمين احترازا عما اذا وردا في حكم واحد في محل واحد كما في كفارة اليمين فانا
شرطنا التتابع فيها لا باعتبار حمل المطلق هذه الاية على المقيد في كفارة القتل والظهار في صفة التتابع بل لان التتابع
ثابت بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات وقراءته لا تكون دون خبر يرويه وقد كانت مشهورة فالخبر

المشهور تثبت الزيادة على النص بكذا بقراءته ثم الفرق لنا بين هذا وبين صدقة الفطر حيث اشترطنا التتابع ولم
يشترط الاسلام في العبد مع ان النصوص المطلقة والمقيدة وردت فيهما جميعا هو ان القيد ههنا دخل في الواجب لانه
وهو حكم واحد في محل واحد وهو ما ذكرنا في الكفارة بالصوم واذا قيد بوصف في نص لم يبق معه العمل بغير مقيد لانه واحد
لا يقبل وصفين متضادين اداء وفي صدقة الفطر القيد في السبب دون الحكم ولا مزاحمة في الاسباب فوجب العمل بهما
والمعنى فيه هو ان احد النصين جعل الراس المطلق سببا والنص الاخر جعل راس المسلم سببا فجعلنا كل واحد سببا
على حدة على ما يقتضيه النصان والحكم واحد واما في حق صوم كفارة اليمين لو جعلنا احد النصين مثبتا صوما
والاخر صوما اخر كما قلنا في صدقة الفطر لزم حينئذ عليه صوم ستة ايام ثلثة منها متتابعات وثلثة مطلقة وليس بلازم ذلك
بالاجماع فعلم ان حكم احد النصين ينصرف الى ما ينصرف اليه حكم النص الاخر بعينه فلما وجب تقييده في احد النصين
بقي مطلقا ضرورة فان قلت لم لا يقول لما وجب الاطلاق في احد النصين لم يبق مقيدا ضرورة حتى يكون عاملا
بذلك النص لهذا لان ظهر رجحان هذا النص عليه قلت لانه حينئذ لزم حمل المقيد على المطلق وذلك
متروك بالاجماع وكذلك اذا اختلف محلها لا يحمل المطلق على المقيد ايضا وان كانا في حكم واحد كما قال ابو حنيفة ومحمد
رحمهما الله يجوز التيمم بكل ما كان من جنس الارض اعتبارا بالنص المطلق وهو قوله عليه السلام جعلت لي الارض مسجدا وطهورا
وبالتراب اعتبارا بالنص المقيد وهو قوله عليه السلام التراب طهور المسلم لان المحل مختلف وهو محل التيمم وان كان الحكم
واحدا فيستقيم اثبات الحكم باعتبار كل نص في شيء اخر فاما قياسه على التيمم فلا يصح لانا لم نشترط التيمم الى المرافق
اعتبارا بحمل المطلق على المقيد اذ لو جاز ذلك لكان الاولى اثبات التيمم في الراس والرجل اعتبارا بالوضوء لانهما
ممسوحان وانما عرفنا ذلك بنص فيه وهو حديث الاسلع رضي الله عنه ان النبي عليه السلام علمه التيمم ضربتين ضربة للوجه
وضربة لليدين الى المرفقين وهو مشهور ثبت به التقييد فاذا صار مقيدا لا يبقى ذلك الحكم بعينه مطلقا ولذلك
صفة السايمة انما تثبت بالنص المقيد وانما لم توجب الزكوة في غير السايمة لان النص موجب للنفي وهو قوله عليه السلام لا زكوة في العوامل
لا باعتبار حمل المطلق على المقيد وكذلك اشتراط العدالة في الشهادات باعتبار وجوب التوقف في خبر الفاسق بالنص وهو
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا وفي قراءة فتثبتوا امر بالتثبت وهو التوقف وباعتبار قوله تعالى
ممن ترضون من الشهداء والفاسق لا يكون مرضيا لا بحمل المطلق على المقيد قوله او نهارا ناسيا انما قيد
بالنسيان لانه لو كان عامدا يجب الاستيناف بالاتفاق لفقد التتابع وانما الخلاف فيما كان ناسيا فقال ابو يوسف رحمه الله
لا يستانف لان التقدم على المسيس شرط وفيما قلت تاخير البعض عنه وفيما قلتم تاخير الكل عنه فكان هذا اولى ولهما
ان الشرط في الصوم ان يكون متقدما على المسيس وخاليا عنه وهو ان لم يقدر على الاول فقد قدر على الثاني فيجب عليه
لان قوله تعالى من قبل ان يتماسا يقتضي شيئين القبلية على المسيس والخلاء عنه فهو وان عجز عن احدهما وهو القبلية لم يعجز
عن الخلاء فيجب عليه تحقيقه ما امكن قوله ضرورة شرط التقدم على المسيس لانه لما وجب تقديم الكفارة على المسيس وجب
اخلاؤها عن المسيس ضرورة لان في التقدم الخلو لا محالة قال الله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما
قالوا اي يعزمون على ما قالوا لان الفعل مع ما المصدرية تصير بمعنى المصدر والمصدر بمعنى المفعول كضرب الامير ونسج اليمن
ثم يراد من المقول النساء تسمية للمحل باسم الحال كقوله تعالى خذوا زينتكم مع حذف المضاف فصار المعنى ثم يعزمون على

مباشرة نسائهم فتحرير رقبة اي فعليه اعتاق رقبة من قبل ان يتماسا اي من قبل ان يلتقيا بالجماع ذلكم توعظون
والله بما تعملون خبير فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فلما
كانت ترتيب الاية هكذا اشترط خلو الكفارة عن التماس في حق الاعتاق والصيام دون الاطعام اي حتى
لا في حق جواز المتقدم ووجوب خلو الكفارة عنه جميعا حتى لو اداهما قبل الاطعام لا يجوز اما لو جامع خلال
الاطعام لم يستانف الاطعام ويستانف الاعتاق والصيام نظرا لهذا التقييد قوله وهو نظير ما سبق ان المعلق
بالشرط لا يوجب النفي الى آخره يعني ان الحكم المعلق بالشرط بمنزلة السبب المقيد بالوصف فكما ان تعلق الحكم بالشرط
لا ينافي وجود الحكم بدون ذلك الشرط عند قيام الدليل على ثبوت الحكم بدون ذلك الشرط فكذلك
ههنا تقييد السبب بوصف في حق حكم لا ينافي وجود ذلك الحكم بسبب خال عن ذلك الوصف عند وجود السبب المطلق عنه
لان هذا كله قبل الوجود والتنافي بينهما انما يكون في حق الوجود لا في حق التعليق ولا في حق اثبات السببيه
لانا قد ذكرنا من النظير في مسئلة التعليق ان الحكم الواحد يجوز ان يكون معلقا بشرط وذلك الحكم
بعينه معلقا بشرط آخر او خاليا عن الشرط اصلا وكذلك في السبب لانه يجوز ان يثبت الحكم
باسباب شتى على طريق البدلية كالشرى وقبول الهبة وقبول الصدقة والارث في حق الملك
فاما عند وجود الملك فيحال وجوده باسباب او بسببين وكذلك في الحكم الذي يجوز وجوده معلقا
بالشرط ومطلقا عن الشرط فمحال ان يوجد بهما جميعا للتنافي قوله والعدم الاصلي يبقى الذي
كان قبل التعليق كان ذلك العدم محتملا لان يوجد بالتعليق ولان يوجد بالارسال ولم يتبدل ذلك
العدم بالتعليق لانه لم يؤثر في حق الحكم في شيء فصار كانه لم يعلق ثم بعد التعليق ايضا لم يتبدل
ذلك الاحتمال لانه يحتمل ان يوجد الحكم بتجرد ذلك التعليق او بتجرد تعليق آخر او بالارسال وذلك
معنى قوله فصار محتملا للوجود بطريقين اي بالارسال وبتجرد التعليق اما اذا وجد الحكم فلا بد
ان يوجد بواحد منهما للتنافي لان عند الوجود يمتنع ان يثبت الحكم بالارسال حال ثبوته بالتعليق وهو
معنى قوله لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا قوله ان العام يختص بسببه اي العام
الذي ورد مقابلا سؤالا او مقابلا حادثة معينة ولكن زيد في الجواب هل يختص بذلك السؤال
ام لا عندنا لا يختص وعندهم يختص اما العمومات التي وردت في القرآن او في السنة كآية
الظهار ورواية حد القذف وآية اللعان وغير ذلك وردت في حوادث مخصوصة فلم يختص بتلك
الحوادث بالاجماع احترازا عن الغاء صيغة العموم وعند من يقول يختص العام بسببه هو مخصوص
بصاحب الحادثة فكانت ارادة الواحد باللفظ العام مجازا وانما يثبت الحكم في غير صاحب الحادثة بدلالة
النص لا بعموم هذا النص وذلك لان الحوادث تتضمن اعادة ما في السؤال فصار كانه اعاد سؤاله
وبنى عليه الجواب بلفظ عام فكان مختصا به ثم هذا على اربعة اقسام لانه لا يخلو اما ان يكون عاما
نقل معه سببه كما روينا ماعز فرجم وسها رسول الله عليه السلام فسجد وكقوله تعالى اذا تداينتم
بدين الى اجل مسمى فاكتبوه واما ان يكون عاما لم ينقل معه سببه وذلك على ثلاثة اوجه منها

ما لا يستقل بنفسه ولا يكون مفيدا بدون ذلك السبب المعلوم كقول الله تعالى الست بربكم قالوا بلى
وقول الرجل اليس لي عليك كذا فيقول بلى او يقول اكان من الامر كذا فيقول نعم او اجل فهذه الالفاظ
لا يستقل بنفسها مفهومة المعنى فتتقيد بالسؤال المذكور الذي كان سببا لهذا الجواب حتى جعل اقرارا
بذلك ومنها ما يستقل وهذا على ضربين ما خرج جوابا للسؤال وكان السؤال سبب خروجه وليس فيه
زيادة على حرف الجواب فيختص بالسبب كالرجل يقول لآخر الا تغتسل هذه الليلة في هذه الدار عن
جنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر فانه يختص بما تقدم حتى اذا اغتسل لا عن جنابة لم يعتق عبده
والضرب الثاني ما فيه زيادة يستغنى عنها للجواب فلم يقتصر الجواب على قدر ما اقتضاه السبب بل
عم وهذا الموضع هو موضع الخلاف كما لو قيل الا تغتسل الليلة في هذه الدار عن جنابة فقال ان
اغتسلت الليلة فعبدي حر كان عاما عندنا حتى يحنث باي سبب اغتسل عملا بعموم اللفظ وعلى قول بعض
العلماء هذا يحمل على الجواب ايضا باعتبار الحال فيكون ذلك عملا بالمسكوت وتركا للعمل بالدليل اما
الاول فلانه لما نقل معه السبب والنص حكما لذلك السبب وحكم العلة مخصوص بها وكما لا يثبت الحكم
ابتداء بدون علته لا يبقى بدون العلة مضافا اليها بل البقاء بدونها يكون مضافا الى علة اخرى وكذلك
الوجه الثاني لانه متى لم يستقل بنفسه حتى يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام من جملته فلا يجوز
تفصيله للعمل به واما اذا استقل بنفسه فانه يخرج مخرج الجواب في قدر الحاجة وما فيه زيادة على الجواب
ابتني على السؤال لانه جواب عنه وصار بمنزلة الحكم للعلة وبعض الكلام للجملة وصار مقتضيا حكاية
ما في السؤال كانه قال ان اغتسلت عن ذلك السبب الذي ذكرته فعبدي حر وكمن اذا قيل له تعال تغد معي
فقال والله لا اتغدى اختص ذلك الغداء بذلك المعهود واما اذا كان في الجواب زيادة لم يطابقه لم يجز
تخصيصه به لالغاء الزيادة وفي جعله نصا مبتدأ اعتبار الزيادة التي تكلم بها والغاء الحال بالعمل بالكلام
لا بالحال فكان اعمال كلامه مع الغاء الحال اولى من الغاء بعض كلامه يوضحه ان الذي لا يستقل من جوابه كقوله بلى
ونعم السؤال مع الجواب بمنزلة كلام واحد حيث لم ينفك نعم عن السؤال الا ببطلان بعض الكلام التقديري فلو
ابطلنا الزيادة هنا وهي قوله الليلة يلزم ابطال بعض الكلام الحقيقي لان قوله ان اغتسلت الليلة فعبدي
حر كلام واحد حقيقة فلما لم يجز هناك ابطال بعض الكلام التقديري لم يجز هنا ابطال بعض الكلام الحقيقي
بالطريق الاولى الا ان يقول نويت به الجواب فحينئذ يدين فيما بينه وبين الله تعالى ويجعل تلك الزيادة
للتوكيد لانه ورد ارادة الجواب مع ذكر الزيادة في النصوص منها ما قال الله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى قال هي
عصاي اتوكأ عليها واهش بها على غنمي ولي فيها مآرب اخرى ومنها ما قال الله تعالى لعيسى عليه السلام أأنت
قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي ان اقول ما ليس لي بحق الآية ومنها ما
سئل رسول الله عليه السلام عن البحر فقال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فزاد على قدر الجواب وعن هذا قال
ابو يوسف رحمه الله اذا قالت امراة لزوجها انك تزوجت علي فقال الزوج كل امراة لي طالق ثلاثا تطلق هذه
المسببة للحلف لان غرضها من هذا السؤال ايقاع غيرها وذلك انما يكون بطلاق غيرها وكلام الزوج خرج

جوابا للسؤال لما تطيب لقلبها فيتضمن اعادة ما في السؤال وذلك انما يكون بطلاق غيرها لا بطلاقها
الا انها قالت الزيادة محققة والغرض محتمل فانه كما احتمل ذلك احتمل ان يكون غرضه معاتبتها لانها
اغضبته بهذا السؤال فحلف بطلاقها وطلاق غيرها فلا يجوز الغاء الزيادة بالشك فان قلت
اين العام في هذه الصور التي اوردت من قوله ان ماعز فرجم وقوله بلى ونعم وغيرها حتى بنى الخاص
بسببه او لم يختص وحد العام الذي مر وانواعه التي ذكرتها من دخول الالف واللام وصيغ الجمع
وورود النكرة في موضع النفي وغيرها لم يوجد فيها شيء من ذلك حتى يرد فيها هذا التقسيم قلت
قوله فرجم عام من حيث الاسباب والاحوال لان قوله فرجم لو لم يذكر معه سببه لاحتمل عموم الاحوال من انه
رجم لردة او لقود باعتبار قتل او سعي بفساد او الغاء بما لا يحرق او للسبب المعتبر المعاني او زنى
بعد احصان فعند ذكر السبب وهو الزنى خصص وزال عموم الاحوال الداعية للرجم ولو لحق الرجم
بواحد من هذه الاحوال كان جائزا وكان سببا له وكذلك يجد عام باحواله من انه للشكر او الزيادة
على الصلوة والتلاوة وقضا المتروك وغير ذلك فلما ذكر سببه العجز خصص وقوله تعالى
فاكتبوه عام لانه يجوز ان يكون الكتابة للقراءة من ذلك المكتوب ولاحصا الاعداد او للتوثق
فاختص هاهنا بقوله اذا تداينتم بدين وكذلك قوله تعالى الست بربكم قالوا بلى فقوله بلى عام
لكن لا يستقل بنفسه فيقترن بسببه فاختص وكذلك ان قال بلى عام في نفسه لابهامه لكن وما
والذي فاما عموم قوله ان اغتسلت فعبدي حر فظاهر لان تقديره ان اغتسلت غسلا لكان نكرة في موضع
الشرط وموضع الشرط كموضع النفي للعموم هذا كله مما افاده الامام مولانا بدر الدين الكردري رحمه الله
في حاشية المغني فان قلت ما سوله قوله عليه السلم ليس من البر الصيام في السفر وورد بحرف
الميم مكان اللام على لغة اهل اليمن هذا اللفظ عام كما ترى لم يقترن بسببه ومع ذلك خصصه
مشايخنا رحمهم الله بسببه فقالوا ان ورود الحديث كان في حق رجل ظلل في السفر من زيادة الجهد عليه
فرآه النبي عليه السلم فقال ما اجهدك فقال انا صائم فقال عليه السلم ليس من البر الصيام في السفر
قلت اذا دل الدليل على خصوصية تلك الحادثة خصص وهنا قد دل على ذلك لان الشارع
لما رخص له فطا في السفر بقوله تعالى فعدة من ايام اخر دفعا للمشقة ما لا اباح له الصوم عند مشقة
تفضي الى الهلاك مع شرعية التاخير دل انا لم نخصه بحادثة ذلك الرجل على وجه لا نعداها بل اجرينا حكمه
على العموم وقلنا في كل موضع يفضي الصوم الى الهلاك في السفر لا يكون الصوم برا حينئذ لا لكون تخصيصا
بالحادثة بل كان حمله على محل الخبر عند معارضة دليل سواه كما هو الحكم عند تعارض الدليلين قوله
ان القران في النظم يوجب القران في الحكم وعندنا لا يوجب القران في الحكم لان كل واحد من الجمل معلوم بنفسه
مفيد فائدته وكان في النظم ولكن في النظم دليل المشاركة انا ذلك في واو العطف والفرق بينهما
ان واو النظم يدخل بين جملتين كل واحدة منهما تام بنفسه مستغن عن خبر الاخر كقول الرجل جاني زيد وتكلم
عمرو واما واو العطف يدخل بين جملتين احديهما تامة والاخرى ناقصة لا يكون معها ما يتم به من خبر

او مبتدا او شرط ذكرا ولا بد من جعل الخبر المذكور للاولى خبرا لها ايضا حتى يكون مفيدة كما في قول
الرجل جاني زيد وعمرو فان قوله وعمرو لا يكون مفيدا في نفسه حتى يكون خبر الاول خبر الثاني ولا يكون
ذلك الا بان الواو للعطف حتى يصير ذلك الخبر كالمعاد لان موجب العطف هو الاشتراك بين المعطوف والمعطوف
عليه في الخبر وعن قولنا او شرط خرج الجواب عما يرد شبهة بقول من قال لامراته انت طالق وعبده حر
ان دخل الدار فان كل واحدة منهما يتعلق بالشرط وان كان كل واحدة منهما تاما بنفسه لانا ان كان واحدة
تام بنفسه ابتداء الا تعلقا والتعليق تصرف اخر سوى الايقاع فكانت الاولى ناقصة في حق التعليق فاثبتنا
المشاركة منها في حكم التعليق بواو العطف حتى اذا لم يذكر الشرط كانت الواو للنظم ولم يثبت المشاركة
منهما في الخبر قوله ان لا يجب الزكوة على الصبي والمجنون هذا الحكم صحيح في نفسه ولكن الاستدلال
بمثل هذا فاسد فكان قوله وهذا فاسد راجعا الى الاستدلال الى الحكم قوله لان الشركة انما وجبت
في الجملة الناقصة لافتقارها الى ما تم به لان الاصل في الكلام هو الافادة والاستبداد بنفسه وعن هذا قيل
في حده هو ما افاد المستمع ومعنى الافادة هو ما يحسن السكوت عليه فلو تعلق بغيره في افادة المعنى لا يفيد
هو بنفسه والجملة الثانية كلام تام بنفسه لا يجوز ان يتعلق بغيره لانعدام الضرورة بخلاف الناقصة فانها
غير مفيدة لمعناها لخلوها عن الخبر فيثبت الشركة لضرورة الافادة فان قيل يشكل على هذا قول محمد
رحمه الله في قول من قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبده حر ان كلمت فلانا ان شاء الله حيث ينصرف
الاستثناء الى الجملتين عند محمد رحمه الله والمسئلة في الايضاح مع ان كل واحدة من الجملتين بنفسها بالخبر
وبالشرط فلو كان الاشتراك للافتقار لما انصرف الاستثناء اليهما بل اختص بالاخيرة لدخوله عليها
اذ الافتقار للاولى اليه لتمامها بنفسها قلنا الافتقار غير منحصر في الخبر او الشرط بل في كل شيء
له اثر في تغيير الحكم اما بالتعليق او بالابطال اذا دخل في احديهما كانت الاخرى مفتقرة اليه
ثم ان محمدا رحمه الله اعتبر معنى الكلام فقال الصيغة صيغة شرط ومعناه دفع الكلام واعدامه على خلاف
ساير التعليقات فان التعليق بالشروط وان كان اعداما في الحال ولكن عرضية الوجود عند وجود
الشرط والتعليق بمشية الله تعالى اعدام لحكم الكلام اصلا اذ لا طريق للوقوف على المشية واحدى
الجملتين ليست باولى بالاعدام من الاخرى فانصرف الى الكل حتى لو لم يذكر الشرط وقال انت طالق
وعبدي حر ان شاء الله ينصرف اليهما بلا خلاف وكذلك لو ذكر مكان الاستثناء مشية فلان بان قال انت طالق
وعبده حر ان كلمت فلانا ان شاء فلان ينصرف الى الجملتين ايضا لما ذكرنا من المعنى ان كل شيء له اثر
في تغيير الحكم كان الجمل جميعا افتقار اليه ثم الجملة الثانية هاهنا لما كانت التعليق بالتنويع كانت الاولى
مفتقرة الى الثانية فيها قوله الا فيما يفتقر اليه وهو التعليق هاهنا لما بينا ان الجملة قد تكون ناقصة
بسبب التعليق كما ذكر من النظير هاهنا ثم في الطلاق قوله لانه في حق التعليق قاصر نوع شبهة حيث لم تقل
فما اذا كانت الثانية ليست من جنس الاولى ما اذا كانت من جنسها فتتم الثانية لا تتعلق بالشرط لما ان الكلام
لو كان من قصده التعليق لاقتصر على قوله وعمرة لصلاحية خبر الاول خبر الثاني حيث لم يقتصر دل انه

بالخبر دل ان مقصوده التخيير فاما في مسئلتنا وهي المذكورة في الكتاب فالخبر لا والا يصلح خبرا
باعتبار ان العتاق ليس من جنس الطلاق فكان العتاق قاصرا في حق التعليق ولذلك علقنا العتاق
بالدخول ايضا كالطلاق وانا الطلاق ولم نقيدها اذا كانت الثانية ليست من جنس الاولى ولا يدفع
اللبس عند ايراد النظير قال الشيخ رحمه الله نقلا عن شيخه الكبير العلامة رضي الله عنه فانه كان يقول
في مسئلة القران ان النظم لا بد من رعاية التناسب في الجمل المعطوف بعضها على البعض في كلام الحكيم وان
يوجب في الحكم حتى قيل الختم في التراويح سنة وكلام امير المؤمنين في غاية الطول وجاء ليونس كان
ما هو الى الطب وما اوحي الى الاستغراق كان مختلا من الكلام فصل في الامر بداء
بالامر بعد ذكر تقسيم الكتاب على ما ذكرنا من الاقسام الثاني لانه على ما ذكره في الكتاب من
اقسام الخاص وهو مقدم على غيره من الاقسام لما مر اولان معظم الابتلاء بالامر والنهي وبمعرفتهما
تتم معرفة الاحكام وتمييز الحلال من الحرام كذا ذكره الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله ثم قدم الامر على
النهي لانه وجودي والوجود راجح على العدم اولان النهي انما يكون بعد الشروع حقيقة فكان الامر مقدما
على النهي قال ابو عاصم العامري رحمه الله الامر قول القائل لمن دونه في الرتبة افعل فاذا حصل لمن هو
في مثل حاله يكون التماسا ومسالة ولمن هو اعلى صفة يكون دعاء ثم اختلفوا في ان لفظ الامر اذا
استعمل في الافعال هل يكون حقيقة او مجازا فالظاهر من مذهب اصحابنا انه مجاز وقال الكرخي رحمه الله
يكون حقيقة وهو قول الشافعي رحمه الله في القديم وصورته انه اذا نقل النقل فعل من افعال النبي عليه السلام
هل يسعنا ان نقول امر النبي عليه السلام في كذا وكذا ام لا فعندنا لا الا بطريق المجاز وعنده يسع وانا نقول
ان صيغة الدعاء الى الامر اقرب من صيغة الامر الى الفعل ثم اجمعنا ان لفظ الامر اذا استعمل في الدعاء
كان مجازا مع قربه من الصيغة فاذا استعمل في الافعال اولى ان يكون مجازا لبعده عن الصيغة ثم صيغة
الامر تستعمل لمعان مختلفة للالزام كقوله تعالى امنوا بالله ورسوله وللندب كقوله تعالى واحسنوا
وقوله وافعلوا الخير وللارشاد الى الاوثق كقوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم والفرق بين الارشاد
وبين الندب ان في الندب رجحان جنبة الوجود لحق الله تعالى وفي الارشاد الى الاوثق رجحان جنبة الوجود
لحق العبد وللاباحة كقوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم وللتقريع كقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله
وللتوبيخ كقوله تعالى فمن شاء فليكفر والفرق بين التقريع والتوبيخ ان التقريع خطاب التعجيز والتوبيخ
خطاب على التهديد بدون التعجيز وللدعاء والسؤال كقوله تعالى ربنا تقبل منا ولا خلاف ان الدعاء والتقريع
والتوبيخ ليس امرا ولهذا اسم الامر وان كان في صورة الامر ولا خلاف ان اسم الامر يتناول ما هو للالزام
حقيقة ويختلفون فيما هو للاباحة والارشاد والندب ذكر الكرخي والجصاص رحمهما الله ان هذا الاسم
امر حقيقة وان كان الاسم عاما ولا مجازا وقال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله وحقيقة قوله من قبيل الوجه
الاول اي الخاص لوجود حد الخاص فيه قوله من القسم الاول وهو النظم صيغة ولغة مما ذكرنا
من الاقسام من وجوه البيان في نفس النظم ووجوه الاستعمال ووجوه الاستدلال قوله انه خاص

ذكر اللفظ احترازا عن الاشارة وفعل النبي عليه السلام فانهما يدلان على طلب الفعل ولكن لا يكونان لفظين
يسميا امرا حقيقة وذكر الخاص احترازا عن قول من هو دونه اوجبت عليك ان تفعل كذا او واجب
عليك فعل كذا او اطلب منك ان تفعل كذا فهذا كله طلب الفعل ممن هو دونه يبحث الفعل على الكلية
ولكن لا يسمى امرا لانه ليس بلفظ خاص وهو صيغة افعل اذ لا يسمى امرا بل يسمى خبرا ومراده بالخاص صيغة
افعل كذا في ميزان الاصول ثم هو جنس جامع دخل تحته الاسم والفعل والحرف ثم اخرج الاسم والحرف بقوله
من تصاريف الفعل ثم اخرج سائر تصاريف الفعل بقوله وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل فكان هذا احترازا جامعا
مانعا قوله وموجبه عند الجمهور الالزام اي حكم الامر المطلق عند عامة العلماء الايجاب والجمهور في اللغة
اسم للرمل المرتفع ويقال ايضا جمهور الناس جلهم اي اكثرهم وحجتهم في ذلك قول الله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة الحق الوعيد الشديد لمخالفة الامر والانسان يستحق الوعيد بترك
الواجب لا بترك المندوب والمباح والمراد به امر الله تعالى وامر رسوله عليه السلام وقال تعالى وما كان لمؤمن
ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم نفى التخيير بان الامر موجب
الالزام ولان الامر لطلب المامور به من المكلف وذلك يرجح جانب الوجود ضرورة وذلك قد يكون بالايجاب
وقد يكون بالندب والاصل في كل ثابت الكمال الا ان الناقص ثابت من وجه دون وجه كالرقبة المؤمنة ثبت الايجاب
اذ لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم قوله الا الدليل في ذلك هو قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
وردت صيغة الامر لتقرير المنفعة الراجعة الينا في كل حال فلو كانت للايجاب يصير ابتلاء وتنبيها علينا
لا لنا ولان الاصطياد شرع لحق العبد وهو نفعه وما شرع لحق العبد لا يصلح ان يكون واجبا عليه ولا يلزم عود
الامر على موضوعه بالنقض ولان الاجماع انعقد على عدم وجوب الاصطياد فكان للاباحة وانما استفيد
بقوله تعالى قل احل لكم الطيبات لا بصيغة الامر مقصودا قوله والامر بعد الحظر وقبله سواء واذا ثبت
ان موجب الامر الوجوب عند علمائنا لم يتفاوت الامر بين ان يكون وروده قبل الحظر او بعده اولا هذا ولا ذاك
فهو للالزام الا اذا قام الدليل على ان المراد به غير الالزام وقال بعض اصحاب الشافعي اذا ورد الامر بعد
الحظر كان للاباحة لان الامر في هذه الصورة رفع للحرمة الثابتة فكان المتكلم قال قد كنت منعتك عن هذا
الفعل فالان اذنت لك فيه ورفعت تلك الحرمة واستدلوا على هذا بقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
فانه ورد بعد قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ولكنا نقول اباحة الاصطياد للحلال انما عرفت بالمعاني
التي ذكرناها آنفا لا بورود الامر بعد الحظر وكذلك في نظايره مثل قوله تعالى وابتغوا من فضل الله بعد
قوله وذروا البيع عرف للاباحة بقوله واحل الله البيع وبتلك المعاني لا بصيغة الامر الا ترى ان الامر
بقتل المرتد وبرجم الزاني المحصن للايجاب مع ان ذلك الامر انما ورد بعد الحظر بقتلهم بعد تغير صفتهم لتغير
صفة الحل في حق المحرم وكذلك الامر بالصلوة والصوم للحائض والنفساء بعد الطهارة عنهما للايجاب
وان كانتا منهيتين في تلك الحالتين وهذا لان الدليل الذي ذكرنا في اقتضاء الامر الايجاب لا يفصل بين ان يكون
ورود الامر قبل الحظر او بعده وهو انه لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم فيثبت اعلى ما يستدعيه وهو الايجاب

وأما ما ذكروا أنه في هذه الصورة يستدعي رفع الحرمة وإزالة الحظر قلنا إن صيغة الأمر ليست لإزالة
الحظر مقصودا وإنما هي لطلب الفعل وإزالة الحظر من ضرورة هذا الطلب فلما تعلق بمطلق اللفظ فما هو
موضوع لحقيقته قوله ولا موجب له في التكرار ولا يحتمله إلا عند عدم التعليق بالشرط والتخصيص بالوصف
ولا معهما خلافا للبعض فإنهم قالوا يتكرر موجب الأمر بتكرر الوصف والشرط إذا كان مقيدا بهما وقال
الشافعي لا يوجب لكنه يحتمله واستدلوا بقوله تعالى إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا إلى قوله
فتيمموا وكذلك سائر العبادات التي أمر الشرع بها مقيدا بوقت أو مال وبالعقوبات التي أمر الشرع
بإقامتها مقيدا بوصف أن ذلك يتكرر تكررا ما يتجدد ونحن نقول إن تكررها ليس بصيغة مطلق الأمر
ولا بتكرر الشرط بل بتجدد السبب الذي جعله الشرع سببا موجبا له فصار كأن الأمر متكرر عند تكرر
الأسباب نصا فإن قوله تعالى أقم الصلوة لدلوك الشمس أمر بالأداء وبيان أن السبب الموجب هو دلوك
الشمس فقد جعل الشرع ذلك الوقت سببا موجبا للصلوة إظهارا لفضيلة ذلك الوقت كقول القائل
أد الثمن للشراء والنفقة للنكاح يفهم منه الأمر بالأداء والإشارة إلى السبب ودليلنا في ذلك ما ذكر
في الكتاب ثم الفرق بين الموجب والمحتمل أن موجب اللفظ ما يراد باللفظ من غير قرينة ومحتمل اللفظ ما
لا يراد إلا بقرينة زائدة كقولك جاءني زيد موجبه مجيء زيد ومحتمله مجيء خبره وكتابه وذلك لا يراد إلا بدليل زائد
قوله اختصر لمعناها فإن معنى طلقي افعلي فعل الطلاق أو تطلقا وهما اسمان فردان ليسا بصيغتي جمع
ولا عدد وبين العدد والفرد تناف وتضاد فلما كان العدد ضدا للفرد لكون الفرد ضد العدد لاستحالة
أن المضادة إنما تكون من الجانبين لم يكن لفظ العدد محتملا للفرد فلا يكون لفظ الفرد أيضا محتملا للعدد
قوله إنه يقع على الواحدة لأنها فرد حقيقة وحكما واللفظ فرد فيصرف إليه عند الإطلاق وأما صحة
نية الثلاث فلأن الثلث كل جنس الطلاق وكل الجنس باعتبار أنه جنس من الأجناس واحد حتى يقال إن
النكاح والطلاق والعتاق من التصرفات الشرعية وكل جنس من هذه الأجناس يشمل أفرادا كثيرة بالوقوع
فنسمي المنكوحات أربع والطلاق ثلاث والعتاق ما ملك فلما كان كل الجنس واحدا من هذا الوجه احتمله
اللفظ فحمل عليه عند النية به وأما عند الإطلاق فيصرف إلى الواحدة لأنها فرد حقيقة وحكما وكان متعذرا
على الفرد حكما وعن هذا قلنا إذا حلف أن لا يشرب الماء أو لا يتزوج النساء أو لا يشتري العبيد
أو الثياب ينصرف اللفظ إلى الأدنى من المسمى وهو الواحد لأنه فرد حقيقة وحكما ولو نوى جميع مياه العالم
أو جميع نساء العالم صحت نيته لأنه فرد حكما باعتبار أنه جنس واحد بالنسبة إلى سائر الأجناس فأما إذا
نوى عددا من الأعداد المتخللة بين الفرد الحقيقي والحكمي فلا يصح لأنه عدد محض فلا يحتمله اللفظ ثم اعلم أن
هذه الصورة لها نظير أعني قوله طلقي نفسك لأن المذاهب الثلثة تتوارد فيه فإن من قال لامرأته طلقي نفسك
أو قال لأجنبي طلق امرأتي إن ذلك دائر على الثلاث عند من يقول موجبه التكرار وعند الشافعي يحتمل الثلث
والمثنى وعندنا يقع على الواحدة إلا أن ينوي الكل كذا في أصول الفقه للإمام فخر الإسلام البزدوي
رحمه الله قوله ثم الأمر المطلق عن الوقت كالأمر بالزكوة إلى آخره فإن قلت كيف ذكر الأمر

بالزكوة من قبيل المطلق عن الوقت وهو موقت أي معين وقته قال عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول
وكذلك العشر قال الله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وكذلك صدقة الفطر موقت وجوب أدائها بطلوع
الفجر من يوم الفطر وكذلك الكفارات مقدرة بشهرين أو ثلاثة أيام فما معنى الإطلاق عن الوقت بعد
ورود هذا التقييد بالوقت قلت ذكر الوقت في الزكوة وأمثالها لبيان أول وقت وجوب الأداء
وفي الكفارات ذكر الشهرين أو ثلاثة أيام لبيان قدر الكفارة في الصيام فكان المراد بالمطلق عن الوقت
المرسل عن أن آخر الوقت بحيث لا يلزم القضاء في حال دون حال وأول وقت الوجوب لأن الوجوب حادث
فلا بد من وجود أول وجوبه فلم يلزم من فوت أول وجوبه القضاء وأما المقيد بالوقت فعبارة عن أن أول
الوقت وآخره بحيث يلزم عند فوت آخر الوقت القضاء كوقت الصلوة فإنها مقيدة بالوقت لقوله عليه السلام
الصلوة ما بين هذين الوقتين فيلزم عند فوت آخر الوقت القضاء وكذلك الصوم مبين أول وقته وآخره
ولكن لما كان وقت الصوم معيارا له لم يتوقف القضاء إلى فوت آخر الوقت لاستغراق الوقت جميع فعل الأداء
ثم ذكر النذر المطلق وقضاء رمضان من أنواع المطلق عن الوقت اتباعا للقوم وأصول الفقه للإمام
شمس الأئمة السرخسي رحمه الله وأما فخر الإسلام البزدوي رحمه الله فذكرهما من أنواع الموقتة قوله في الصحيح من مذهب
أصحابنا رحمهم الله هذا احتراز عن قول الكرخي رحمه الله فإن عنده على الفور وكذلك الظاهر من مذهب الشافعي
أنه على الفور وأما عند عامة علمائنا أنه على التراخي وحجتهم في ذلك أن قول القائل لغيره افعل كذا الساعة
يوجب الائتمار على الفور وهذا أمر مقيد وقوله افعل بدون ذكر الساعة مطلق وبين المطلق والمقيد مغايرة
على سبيل المنافاة فلا يجوز أن يكون ما هو حكم المطلق حكم المقيد لأن في ذلك إلغاء صفة الإطلاق وهو نظير
تقييد المحل فإن من قال لعبده تصدق بهذا الدرهم على أول فقير يدخل عليك لم يكن له أن يتصدق على أول من دخل
عليه من الفقراء ولو أطلق وقال تصدق بهذا الدرهم على الفقير لم يكن له أن يتصدق على أول فقير يدخل عليه
بل له أن يتصدق به على أي فقير شاء لأن الأمر مطلق فإن قيل الأمر يقتضي إمكان الأداء ولا إمكان للأداء
لا في الوقت الموقت أول الإمكان للأداء مراد بالإجماع حتى لو أدى على الفور كان ممتثلا بالأمر فلا يبقى ما بعده
مرادا لأن ذلك يتطرق إلى قضاء ولا عموم له قلنا أول أوقات إمكان الأداء ليس بمتعين إجماعا بدليل
أنه لو أداه في الجزء الثاني من أوقات إمكان الأداء كان مؤديا لا قاضيا وكان ممتثلا ضرورة بالأمر المقتضي
للأداء قوله ظرفا للمؤدى وشرطا للأداء فإن قيل قوله شرطا للأداء مستغنى عنه لأنه يستفاد بقوله
ظرفا للمؤدى لأن الظروف كالحال والحال شروط قلنا قوله شرطا للأداء تعرض لجانب الفعل وقوله ظرفا
للمؤدى تعرض لجانب المفعول فكان المؤدى غير الأداء ضرورة فلا يلزم من كون الشيء شرطا لشيء كونه شرطا لشيء
آخر غيره ولأن الشيء يكون ظرفا للشيء ولا يكون شرطا لوجوده كالوعاء ظرف للماء لأنه يوجد بدونه وهذا
الظرف المعين فلا يلزم أن يكون شرطا له قوله فكان ظرفا لا معيارا والمعيار هنا هو الوقت المثبت
قدر الفعل كالكيل في المكيلات لأنه مثبت قدر المكيل فكان قوله لا معيارا احترازا عن وقت الصوم على ما يجيء
ووقت الصلوة لا يفضل عن أداء الصلوة لم يكن ثمة قدر فعل الصلوة فلا يكون معيارا فإن قدر فعل الصلوة

لا تثبت بالوقت بل بالافعال تنسب من الفاعل كالقيام والركوع والسجود فلا اثر لتقدم الوقت في اثبات
قدرها بوجه بل اذا قصر العبد الافعال يجزيه قليل منه سقصر واذا اطال كما مضى الوقت قبل الاداء فلا بقي
لكل واحد منهما احكام على ما تقتضيه الظرف والمعيار ومن حكم المعيار ان فرضه ينفي سائر الصيام عنه شرعا
ومنه التادي بنية مطلق الصوم ومنه جواز الاداء بوجود النية في اكثر النهار ولا يشترط وجودها
في اوله واحكام اخر وحكم الظرف على خلاف هذه الاحكام ونظير المعيار الاجير وحده فانه لا يصح اجارة
نفسه من اخر ما لم ينقض الاجارة السابقة ونظير الظرف اجير المشترك فانه لو اجر نفسه من رجل لخياطة
له هذا الثوب فيما بين اليوم ثم اجر من غيره صحتا جميعا لان العمل استحق عليه في الذمة لا اتصال له
بالوقت على ان ما اذا اجر نفسه يوما للعمل ثم اجر نفسه من اخر لا يصح لانه اجير وحد واستغرق اليوم
للاجارة السابقة قوله والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت هذا امارة كونه سببا لان الوقت متى كان
صحيحا يكون المودى فيه كاملا ومتى كان ناقصا يكون المودى ناقصا لان الحكم نتيجة السبب يثبت على حسب موجب السبب
كالبيع فانه متى صح يفيد الملك الثابت ومتى فسد يفيد الملك الخبيث فيختلف الملكان في الاحكام من لزوم
البيع وحل وطي المشتراة وثبوت الشفعة وعدمها واعتبر هذا في المسببات فان الضرب الشديد يوجب الالم
الشديد والضرب اليسير يوجب الالم اليسير فان قيل الاثر للوقت في نفس الوجوب لا في الاداء وهذا لا
يدل على كون الوقت سببا ناقصا قلت الحكم انه لما خرج بالاداء الناقص من العهدة علم ان الوجوب قد صار
ناقصا بنقصان الوقت قوله ويفسد التعجيل قبله فكان سببا فان قيل لم ينهض هذا المعنى
لاثبات السببية اذ الشرط شاركه فيه فان التعجيل كما يفسد قبل السبب كذلك يفسد قبل الشرط كالصلوة
قبل الطهارة وغيرها قلت فيه اوجه احدها ان شرط وجود ان الفساد فيه ولزومه في التعجيل قبل السبب
لم يوجد في الشرط فكم من شرط يصح الحكم قبل وجوده كصحة اداء الزكوة قبل حولان الحول وصحة النذر قبل
الفطر وحج البيت قبل الاستطاعة بالزاد والراحلة واما لا توجد صحة حكم ما قبل السبب اذ السبب بمنزلة الموجد
للحكم باعتبار الايجاب اذن الشرع ولا وجود للموجود دون الموجد والملزم نوطيل الصانع وهو كفر في الملل
ان هذا الوصف للتاكيد قوله يختلف باختلاف صفة الوقت لا يرى انه جعل هذا الوصف ضميما لما قبله وذكر
كونه ظرفا وكونه شرطا بوصف فيه لكل واحد منهما غير مشروع باخر والثالث وهو الاوجه فانه لما استاذ
وقت الصلوة عن الشرط فان المشروط لا يتغير بتغير الشرط وانما ذا الوصف لا يخرج عن الظرف فانه لو ادى
في اي جزء من اجزاء الوقت يكون مؤديا ولا يتقيد بقبل وبعد ثبت له معنى سواهما وهو السببية كدليل التخصيص
فانه يشابه النسخ والاستثناء فانهما لا يتعللان ولكنها نار في كل واحد منهما اجتماع وصفيها المتغايرين
اذا اشتبا بهما ثبت له شانهما خلاف شانيهما وهو التعليل قوله لان في ذلك يوجب تاخير الاداء عن وقته او جعل
كل الوقت سببا يوجب تاخير الاداء عن وقته وذلك لا يصح لانه حينئذ يكون قضاء لا اداء او لان الوقت كما هو سبب
فكذلك هو شرط ايضا فحينئذ يكون الاداء عند فوات شرط الاداء والمشروط لا يتحقق عند فوات الشرط قوله
او تقدمه على سببه لانه اما ان يؤدي في الوقت او قبل الوقت او بعده فان ادى بعد الوقت يكون هذا تاخير الاداء

عن وقته فلا يكون اداء بل يكون قضاء ويسقط اعتبارها بالظرفية وان ادى في الوقت او قبل الوقت يكون
هذا تقديما على السبب بعضه او كله فالتقدم على كل السبب لا يصح وذلك ظاهر لان الحكم لا يتقدم على السبب واتفق
لكون فيه الغا جانب الظرفية وكذلك التقدم على بعض السبب لان بعض السبب ليس بسبب كامل في اطلاق
فلا يتعلق به شيء من الحكم فكان وجوده كعدمه فحينئذ يكون فيه هذا الفساد وان قيل الحاصل انه لو روعي
جهة السببية يلزم اما تاخير الاداء عن وقته لانه لا يتحقق المسبب ما لم يتحقق السبب بتمامه وذلك بعد مضي الوقت فيكون
قضاء وذلك فاسد ولو روعي فيه جهة الظرفية حتى حصل الاداء في الوقت يلزم تقدم الحكم على السبب لانه لبعض
السبب حكم السبب فيكون الحكم متقدما على السبب حينئذ وذلك فاسد ايضا واما نشا هذا الفساد من اعتبار جعل
كل الوقت سببا وما يؤدي الى الفاسد فهو فاسد فلذلك لم يجعل كل الوقت سببا قوله فان اتصل الاداء
بالجزء الاول كان هو السبب اعلم ان الجزء الاول افاد الوجوب بنفسه وترتب عليه صحة الاداء لكن لم يوجب الاداء
في الحال وتعين وجوب الاداء اما بالاداء او بضيق الوقت وعند الشافعي يجب الاداء بنفس دخول الوقت
وفائدة الخلاف تظهر في موضع وهو ان امراة اذا حاضت بعدما ادركت اول الوقت ما يسع فيه فرض الوقت
طاهرة سقط فرض الوقت عنها عندنا وعنده لا يسقط بناء على انه ينفصل نفس الوجوب عن وجوب الاداء
في الواجبات البدنية ولا وجه لانكاره لان نفس الوجوب عبارة عن شغل الذمة ووجوب الاداء عبارة عن وجوب
التفريغ واستحالة ان يكون وجوب التفريغ عن الواجب في الذمة عين شغل الواجب في الذمة وذلك لان وجوب
التفريغ يستدعي سابقة الشغل فلو كان عينه لزم سبق الشيء على نفسه ولان القول بكون الشغل عين وجوب
التفريغ كان كالقول بان الوضع عين وجوب الرفع وهذا محال ولان وجوب الاداء لطلب ما وجب عليه بالسبب
فالطلب من العاجز قبيح فيستدعي كونه قادرا ونفس الوجوب لما كان لشغل الذمة ولا يراد بها الفعل لا يستدعي
قدرة لان القدرة انما يحتاج اليها لتحصيل الفعل لا لنفس الوجوب الا ترى ان المديون المعسر يجب الدين في ذمته
وان لم يقدر على الاداء ولذلك ايضا نقول اهل لنفس الوجوب وليس باهل لوجوب الاداء واستحالة ان يكون
ما يستدعي القدرة عين ما لا يستدعيها وايضا ان اصل الوجوب شغل الذمة بالواجب ولا يراد به الفعل والوجوب
يثبت جبرا من الله تعالى شاء العبد او ابى فلم يكن الفعل مرادا به لا يجب الاداء حال وجود نفس الوجوب
ان الوجوب بنفسه ثابت على النائم والمغمى عليه والمجنون ولا يجب الاداء عليهم بالاجماع اذ لو وجب لاحتيج الى القدرة
التي يفتقر اليها الفعل ولا قدرة لهولاء ولا فهم ولزوم الاداء بدون الخطاب لا يجوز وخطاب من لا يفهم قبيح
فثبت ان اصل الوجوب لا يوجب الاداء قوله فينتقل السببية الى الجزء الذي يليه اي يلي الجزء الاول ثم الدليل
على نقل السببية انه اذا لم يتصل الاداء بالجزء الذي تعين للسببية كان يفوتنا كما اذا لم ينتقل الى الجزء الاخير
من الوقت يكون يفوتنا ولا وجه لجعله مفوتا ما دام الوقت باقيا لان الشرع خيره في الاداء فعرفنا
ان هذا في المعنى تخيير له في نقل السببية من جزء الى جزء ولا يقال ان فيه تصرفا في المشروعات وليس ذلك
الى العبد لانا نقول انما كان ذلك بتخيير الشرع فلم يكن من تلقاء نفس العبد كان ذلك مضافا الى الشرع كما
ثبت له ولاية الايجاب فيما كان مشروعا غير واجب بنذره قوله لما وجب نقل السببية عن الجملة اي

اي عن جعل كل الوقت سببا لورود احد النصين دون الاخر لما تقدم المسبب على السبب ان ادى في الوقت رعاية لجانب
الظرفية واما تاخر المؤدى عن وقته ان لم يؤد في الوقت رعاية لجانب السببية ولا وجه لكل واحد منهما اصلا
فلم يكن بد من هذه الضرورة ان يجعل بعض الوقت سببا وليس من الكل والبعض متعدد ومعلوم اعتبره الشارع
نحو الربع والعشر وغيرهما فوجب الاقتصار على الادنى فلما ثبت هذا فنقول الجزء الذي يلي الشروع اولى بالتعيين
للسببية فيه من غيره لانه اقرب الى المقصود ولان الاصل اتصال المسبب بالسبب ولان جعل الشيء سببا
شرعا لنوع عبادة دليل شرف ذلك الشيء كشهر رمضان وان يثبت الاولى من اجزاء الوقت لاستحقاق الفضيلة
الجزء المتصل بالعبادة المقصودة ولان النقل من الكل الى الجزء ليتمكن للاداء في وقته عقيب سببه وذلك هو الجزء
الذي يلي الشروع ولان الجزء الذي يتصل به الاداء موجود لا يزاحمه شيء وما قبله معدوم وكذلك ما بعده والموجود
اولى للسببية من المعدوم ولان ذلك الجزء المتصل بالاداء لما كان صالحا للسببية ومع ذلك الغاه وعين
السببية وجعل ما قبله سببا مما لا يرتضيه العقل وهو معنى قوله لان ذلك يؤدي الى التخطي عن القليل الى الادل
وهل هذا الا كمن شرع في الصلوة ثم سبقه الحدث فانصرف ليتوضا فاستقبله نهر ووراءه نهر اخر ابعد منه
فترك الاقرب مع صلاحيته للتوضي منه والذهاب الى الابعد مفسد للصلوة لاشتغاله بما لا يعنيه ثم فائدة
هذه الاصول هي نقل السببية من جزء الى جزء وتفصل وجوب الاداء عن نفس الوجوب من اول الوقت الى اخر جزء
من الوقت وتعين وجوب الاداء في اخر الوقت ليترتب عليه الاحكام التي تذكر بعد هذا وذلك قوله فيعتبر حاله
في الاسلام والبلوغ الى اخره قوله ولم يجز تقريره بان من القرار اي تقرير السببية على تا ولكونه سببا
قوله الى ان يضيق الوقت عند زفر قال زفر رحمه الله اذا ضاق الوقت على وجه لا يفضل عن الاداء تعينت
السببية في ذلك الجزء الا يرى انه سقط خياره ولا يسعه التاخير بعد ذلك فعلى قوله لا تتغير بعد ذلك بما
يعترض من العوارض من سفر او حيض ولكنا نقول انه لا يسعه التاخير لكيلا يفوت شرط الاداء وهو الوقت
لا لان ما بعده من اجزاء الوقت لا يصلح لانتقال السببية اليه بل هو صالح عندنا حتى ينتقل السببية الى الجزء الاخير من الوقت
اذا لم يؤد فيتغير بعارض حتى لو سافر في الجزء الاخير من الوقت يتغير من الاربع الى الركعتين ولو حاضت المراة
او صارت نفساء يتغير من اللزوم الى السقوط قوله تتعين السببية فيما يلي الشروع في الاداء
يعني تتعين السببية للجزء الاخير لو شرع في الاداء وانما قيده بالشروع لتاتي فيه تفريع طلوع الشمس في الفجر
وغروبها في العصر ولا انتقال السببية الى الجزء الاخير وتعينه للسببية لا تتغير الشروع حتى ظهر سببيته
في حق الكافر بحسب احواله من الاسلام والبلوغ الى اخره وان لم يشرع في الصلوة في الجزء الاخير لانه ليس بما
بعده ما يحتمل انتقال السببية اليه بخلاف ما قبله فان الشروع في الصلوة عين السببية للجزء المتصل بالشروع ثم انما
تنتقل السببية الى الجزء الاخير وان لزم عليه الاداء وانقطع اختياره بضيق الوقت بتقدر وتسع فرض الوقت
لا غير لصلاحيته كل جزء من اجزاء هذا الوقت اعني وقت التضييق للسببية واما لزوم الاداء وانقطاع خيار التاخير
فللمعنى الذي ذكرنا هو ان يتمكن من الاداء بما هو ظرف للاداء وهو الوقت وهذا المعنى يفوت بالتاخير بعده قوله
فيعتبر حاله في الاسلام والبلوغ يعني اذا اسلم الكافر او بلغ الصبي عند ذلك الجزء لزمه الصلوة وكذا اذا

طهرت من الحيض وايامها عشرة لزمها الصلوة ولو كانت حائضا لا يلزمها القضاء واذا كان مسافرا عند ذلك
الجزء لزمه صلوة السفر وعلى هذا البواقي قوله بطل ذلك الفرض لان ما وجب كاملا لا يتادى بالناقص
لان الجزء الذي يتصل بطلوع الشمس قبل طلوع الشمس صحيح فيثبت الوجوب بصفة الكمال فلا يتادى
بالاداء بصفة النقصان لان وقت طلوع الشمس ناقص فكان الاداء ناقصا ايضا والحال انما وجب على الكمال لان
شروعه وقع في وقت كامل لان تعين السببية انما يكون بالشروع او بالجزء الاخير وقد شرع في الوقت الكامل فكان
شروعه كاملا ايضا ثم بطلوع الشمس ما يؤديه في ذلك الوقت كان ناقصا والواجب الكامل لا يؤدى بالناقص
كما اذا قرا اية السجدة راكبا فسجد وهو راكب بالايماء يصح لانه وجب ناقصا فتادى بصفة النقصان
ونظير الاول ما اذا قرا اية السجدة على الارض ثم ركب فسجدها بالايماء لا يصح لان الذي وجب كاملا لا يؤدى
بالناقص قوله ولا يلزم على هذا ما اذا ابتدأ العصر الى اخره وجه الورود هو ان الكامل الذي وجب
في ذمة المكلف بسبب شروعه في الوقت الصحيح لا يؤدى بالناقص الذي نشا نقصانه من اعتراض فساد الوقت
كما في اعتراض طلوع الشمس في صلوة الفجر فانه تفسد صلوته وعين هذا موجود في حق من شرع في صلوة العصر
في الوقت الصحيح وهو اول وقت العصر ثم اطال صلوته الى ان غربت الشمس وهو في الصلوة ينبغي ان تفسد صلوته
كما في صلوة الفجر والحكم انها لا تفسد والجواب عنه على وجه يتبع به الفرق بين الصورتين هو ان الشارع
جعل للعبد ولاية شغل كل الوقت بالاداء فكان هذا من الشارع اذنا بالحوادث عفوا للفساد الذي يتصل
بهذا الاداء بيانه ان هذا ان الله تعالى ما كلفنا وعلمنا الا وللمالك ان يتصرف في ملكه كيف يشاء
ثم انه تعالى امرنا بالشكر وفعل الخير بقوله تعالى واشكروا نعمة الله وقوله وافعلوا الخير لعلكم تفلحون
فوجب الشكر للنعمة وموجب فعل الخير طلب الفلاح ونعم الله تعالى علينا تتجدد كل ساعة وطلب الفلاح دائم
لا ينقطع فكان موجبهما وهو الشكر وفعل الخير دوام ايضا لا محالة وهذا يقتضي ان نستغرق الاوقات
كلها بالشكر وفعل الخير لكن الله تعالى بفضله جعل لنا ولاية صرف بعض الوقت الى مصالحنا باوقات تنفصل
عن مصالحنا رحمة علينا وتيسيرا فكان هذا التيسير والترفيه من قبيل الرخص حيث تغير من عسر الى يسر
بواسطة عذر المكلف اولا وهو شغل كل الوقت بالاداء من العزيمة والرخصة اذا كان للترفيه وشرعية
العزيمة باقية كان الاخذ بالعزيمة اولى كما في المسافر في شهر رمضان فصار شغل كل الوقت بالاداء مع الاحتراز عن
هذا الفساد الواقع في اداء الوقت وهو وقت احمرار الشمس متعذر فلما جعل الشارع شغل كل الوقت
عزيمة مع علمه بان لا يقال على هذه العزيمة مع الاحتراز عن هذا الفساد متعذر كان هذا عفوا للفساد
المتصل بهذه العبادة عند الاقدام على العزيمة بخلاف صلوة الفجر فان الشارع لم ياذن للصلوة وقت طلوع
الشمس وهو ناقص فكان اعتراضه مفسدا للصلوة وحقيقة الفرق بينهما هو ان وقت العصر مشتمل على الكامل والناقص
جميعا والعبد ماذون بان يصلي صلوة الوقت فيها فحينئذ لما صلى صلوته او بعض صلوته في الوقت الناقص فكان جائزا
باعتبار الاذن واما وقت صلوة الفجر فكله كامل فلما شرع صلوة الفجر في وقتها وجبت عليه على وجه الكمال باعتبار
شروعه في الوقت الكامل فاعتراض طلوع الشمس يكون فاسدا لان وقت طلوع الشمس ناقص وهو غير ماذون

بالصلوة فيه يفسد صلوته لان الكامل لا يتأدى بالناقص ولا يلزم على هذا ما اذا اسلم الكافر
بعد ما احمرت الشمس ولم يصل العصر اداها في اليوم الثاني بعد ما احمرت الشمس فانه لا يجوز كذا في اصول الفقه
لشمس الايمة الرخسي رحمه الله لانه اذا مضى الوقت وان كان ناقصا صار الواجب دينا في ذمته بصفة الكمال وهذا
لان النقصان يحتمل بسبب شرف الوقت فاذا فات الوقت لا يحتمل النقصان لانه لا جابر للنقصان في الغايب
على ان ما اذا كان الوقت باقيا ما ن فضيلة الاداء جابرة لذلك النقصان لما اذا نذر ان يعتكف رمضان
هذا فصام ولم يعتكف عاد شرطه الى الصوم المقصدي لما ان سقوط ذلك كان بسبب شرف الوقت
وقد فات فان قلت يشكل هذا بما اذا تلا اية السجدة وقت احمرار الشمس فسجد لها في اليوم الثاني
في مثل ذلك الوقت اعني وقت احمرار الشمس فانه يجوز قلت لان وجوب التلاوة غير موقت حتى قال انه
يأتي بها متى شاء فلم يضاف الى الكامل منه بل لما وجب في الوقت الناقص وجب بصفة النقصان فيتأدى كذلك لو ادها
في اي وقت شاء كما اذا شرع في صلوة التطوع في وقت مكروه فافسدها ثم قضاها في وقت اخر مكروه
يجوز لما قلنا وفي المسايل في نوادر المبسوط على ان المكتوبة فانها موقتة يتصور عند فوت الوقت ان يعود
الحكم الى الكمال الاصلي لان الاصل في المشروعات هو الكمال والنقصان لعارض قوله اما
اذا خلا الوقت عن الاداء فالوجوب يضاف الى كل الوقت فان قلت الوقت مشتمل على الوقت الكامل
والناقص فلما مضى الوقت لما ذا يضاف الواجب الى الوقت الكامل دون الناقص مع ان الناقص كان اخر
جزء منه وهو يقتضي ان يضاف الى الناقص لان الاحكام تضاف الى اقرب الاسباب وجودا والا اقل
من ان يضاف اليهما كما هو وصف كل الوقت قلت انما كان كذلك لوجوه احدها ان الناقص
لا يعارض الكامل اذ الناقص موجود باصله دون وصفه والكامل موجود باصله ووصفه والموجود
اصلا ووصفا راجح على الموجود اصلا لا وصفا لان وصف الكمال سالم له بلا معارض فترجح بوجود الكل
ان الكمال في العبادة اصل فكان اعتبار الكامل من سببها اولى من اعتبار الناقص منه والثالث ان
الاصل في المشروعات ان يكون مشروعا على حد الكمال والكمال المشروع يستدعي كمال سببه ليكون المسبب
موافقا للسبب والرابع ان الوقت الكامل من وقت العصر اكثر واغلب من الوقت الناقص فكان اعتبار
الاكثر الذي له حكم الكل في بعض الاحكام اولى من اعتبار الاقل والخامس ان الوقت لما مضى عاد
الحكم الى الاصل وهو ان يضاف الصلوة الى جميع الوقت حتى تقع صلوة العصر وصلوة الظهر وعند قيام
الوقت انا اضفناها الى الجزء الذي يلي الشروع باعتبار ضرورة انه لا يتقدم الحكم على السبب او
لا يتأخر بالفوت كما ولكن الضرورة انعدمت عند فوات الوقت فاضيفت الى جملة الوقت وجملة الوقت غير
موصوفة بالكراهة وان كان فيها جزء ناقص فلذلك لا يتأدى في اليوم الثاني في الجزء الناقص قوله
بمنزلة ساير الفرايض كصلوة الفجر والظهر قوله الا يرى انه قدره واضيف اليه هذا على طريق النشر
لما لف من قوله ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه فكان قوله قدره دليل كونه معيارا لما ذكرنا
ان المعيار هو المثبت المعرف لقدر الاداء لان الصوم يطول بطول اليوم ويقصر بقصره ولا يفضل عن الاداء

فكان معيارا وقوله واضيف اليه دليل كونه سببا لان الاضافة دليل السببية لما ان الاضافة للاختصاص
واقوى وجوه الاختصاص اضافة المسبب الى السبب لان المسبب حادث شرعا على ما مر في اسباب
المشروعات قوله الا يبقى غيره مشروعا فيه لان الشارع لما اوجب فيه صوما معينا في وقت معين مع
علمه بانه لا يسع فيه الا صوم واحد انتفى غيره كالكيل في المكيل وقال الله تعالى احل لكم ليلة الصيام
الرفث الى قوله ثم اتموا الصيام الى الليل يعني اداء الصوم من الخيط الابيض مدته الى الليل فكان صوم الوقت
مستغرقا لجميع وقته فلا يسع فيه غيره فلذلك يصاب بمطلق الاسم اي نوع حد ويحقق صوم رمضان بمطلق
النية ان نوى الصوم مطلقا ولا يعين رمضان ولا غيره ومع الخطاء في الوصف ان نوى النفل او الكفارة
في شهر رمضان في ذلك لان المتعين في الزمان كالمتعين في المكان والمتعين في المكان يصاب باسم جنسه بان يقال
يا انسان ومن لم يكن في الدار الا زيد يصح لان يخاطبه ويصاب ايضا بالخطاء في الوصف لان قال يا عمرو يصح
لان يخاطبه ايضا فقلنا بانه يتأدى بمطلق النية لان اطلاقه تعين له ولو زاد في الوصف فان زيد في
تحصيل المقصود وان اخطأ فهو اذن قد اتى بالاصل وزاد وصفا اخر فيبقى الاصل ويلغى الوصف لانه
اتى بمطلق الصوم وزيادة فالزيادة باطلة لعدم محلها ويبقى الاصل وهو الاطلاق وهذا الصوم
يتأدى به فيصح ثم لما تعين هذا الوقت لصوم الوقت لم يبق غيره مشروعا فيه فلا يتصور الاداء عن
باب امساك واحد وما يتصور في هذا الوقت لا ينفصل عن المستحق حال فلا يكون غيره مشروعا فيه وعن هذا
قال زفر رحمه الله لما تعين صوم فرض الوقت مشروعا في هذا الزمان ويكون الصوم هو الامساك فكان
الذي يتصور فيه من الامساك مستحق الصرف اليه فلا يتوقف الصحة على عزيمة بل يقع على اي وجه اتى به يكون
من المستحق كمن استأجر خياطا ليخيط له ثوبا بعينه بيده فسواء خاطه على قصد الاعانة او غيره يكون
من الوجه المستحق لتعينه له لكنا نقول ان الواجب في الصوم عبادة ولا تحقق لها الا بالنية فشرطنا
مطلق النية تحصيلا للواجب بصورته ومعناه فاما الخياطة ونحوها كرد المغصوب ورد الودايع فتصور بدون
النية لعرائها عن معنى العبادة فلذلك وقع ما وجد منها عن الواجب مع ان النية ولان الامساك بنفسه متنوع
الى عادة وعبادة وبعد ما امتاز عن العادة بوجود اصل النية لم يحتج حينئذ الى تعيين الوصف فكان
متنوعا باصله متعينا بوصفه والمتعين يصاب بالاطلاق والمتنوع لا يصاب بمجرد الامساك لان العبادة
ما شرعت الا بصفة الاختيار فلو قلنا انه لا يحتاج الى اصل النية لكان العبد مجبورا في كون الامساك عبادة
والجبر لا يجري في العبادات وعن هذا قال الشافعي رحمه الله لما لم يتحقق العبادة بدون الاختيار وهو النية يشترط
في الوصف كما يشترط في الاصل وكان مذهبنا مذهبا وسطا بين المذهبين فزفر اسقط تعيين الاصل والوصف
والشافعي في مقابلته اشترط تعيين الاصل والوصف وقلنا نحن بتعيين الاصل وسقوط الوصف لان الاصل في
الدلايل اعمالها لا اهمالها فالصوم لا شك انه عبادة والعبادة لا تتأدى بدون النية لتوقفها الى الاختيار
ولقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين فاشترط النية لاصل الصوم لهذا ثم لا شك ان صوم
رمضان لعين كساير الصيامات في التعيين لانه متعين في وقته بتعيين الله تعالى فلا يكون اقل من تعيين العباد في ذلك

اصيب مطلق النية ولا يلزمنا اشتراط النية المعينة في الصلوة عند ضيق الوقت في الاصل والوصف لا التعيين
ثم تعارض من العباد فلا يتغير به اصل المشروع وهو كون الوقت ظرفا للصلوة بخلاف الصوم فان التعين
هنا كتعيين الله تعالى لعارض ما ولا يتغير به اصل المشروع وهو كون الوقت معيارا له فلذلك لم نشترط النية المعينة
لغرض الوقت في الصوم بل المشروط هو لنفس الصوم لتقع عبادة قوله الا في المسافر ينوي واجبا اخر عند ابي حنيفة
رضي الله عنه فان عنده يصح نيته لواجب اخر من القضاء والكفارة لانه صرف الوقت الى الاهم وهو قضاء الدين
وذلك لانه اذا مات قبل ان يقضي ما عليه من الدين بعد تمكنه يعاقب لا بسبب صوم الوقت لان المسافر غير مطالب بوجوب
الاداء بل تحقق نفس الوجوب في حقه لشهود الشهر وفي الدين مطالب بوجوب الاداء ولانه لما لم يكن الاداء
مطلوبا منه في سفره صار هذا الوقت في حقه مثل شعبان وفي الوجه الاول يوجب ان يجوز النفل لانه مامور
الوقت الى الاهم والوجه الثاني يوجب ان يجوز فصار فيه روايتان وهما تقولان ان وجوب الصوم انما ثبت بشهود
الشهر وفي هذا يستوي المقيم والمسافر الا ان الشارع مكن المسافر من الترخص بالفطر لدفع المشقة عنه فاذا
ترك الترخص كان هو والمقيم سواء فكان صومه عن رمضان في كل حال كالمقيم فصار الحرف الذي وقع الخلاف فيهما
هو ان انتفاء صوم اخر انما نشا عندهما باعتبار نفس شهود الشهر وفي هذا المقيم والمسافر سواء وعند ابي حنيفة رحمه الله
انما نشاء ذلك باعتبار وجوب الاداء وذلك لم يثبت في حق المسافر فلا يثبت الانتفاء فترجح ما قال ابو حنيفة
رضي الله عنه لانه نظر الى المقصود وهو المسبب وهما نظرا الى السبب قوله فالصحيح احتراز عن قول الكرخي رحمه الله
فانه ذكر ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة رضي الله عنه وقال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله هذا
سهو وقول بل الصحيح ان المريض اذا نوى واجبا اخر يقع صومه عن رمضان لانه انما ابيح الفطر له عند العجز عن اداء
الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح سواء بخلاف المسافر قوله عندنا اي عندي وهو اختيار فخر الاسلام
البزدوي رحمه الله والمصنف حمل قوله كما ذكر في اصوله ثم الترخص للمريض انما يثبت اذا خاف زيادة المرض او شدة
الوجع بغالب ظنه او بقول الطبيب فان قلت كيف ثبت هذا القيد والنص مطلق في المريض والمسافر قلت ثبت هذه الزيادة بالاجماع اما عند الشافعي فبخوف الهلاك او عضو منه وعندنا بخوف زيادة
المرض وقد يزاد على النص بالاجماع كما زيد الافطار في هذه الاية اعني قوله تعالى فمن كان منكم مريضا اي فافطر
او على سفر اي فافطر قوله بكل حال اي سواء نوى واجبا اخر من القضاء والكفارة او نوى النفل او اطلق النية
بان نوى الصوم لا غير كان صومه عن صوم الوقت لما في الصحيح قوله لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز يعني الرخص
في حق المريض هو العجز الذي يمنعه عن المضي على اداء الصوم لا نفس المرض لان المرض متنوع الى ما يوجب الى الفطر
والى ما لا يوجب الى ان الحمية راس كل دواء فاذا صام فقد انعدم سبب الرخصة في حقه فكان كالصحيح واذا
وجد الصوم من الصحيح كان واقعا عن رمضان فاي طريق وجد منه فكذا في المريض الذي لانه قدرته على الصوم الحق
بالصحيح واما المرخص للمسافر فهو السفر وذلك لا ينعدم بفعل الصوم ثم لما ابيح الشارع الرخصة للافطار
وهو منفعة دنياوية غير دائمة كان منفيا في حقه من هذا الترخص الى منفعة دينية اثرها ابدا بالطريق
الاولى قوله متعلق حينئذ بطريق النية اي الشارع نبهنا باباحة الرخص للدنيا على اباحة الرخص للدين قوله
الى الحاجة الدينية اي تعدى الرخص الى الحاجة الدينية بطريق الدلالة لان الرخص لما ثبت للحاجة الدنيوية
والدينية اصل ومقصودة فكانت اهم منها فتعدى اليها بطريق الدلالة قوله ومن هذا الجنس اي من جنس
ان الوقت اذا صار متعينا للصوم اما بالشارع كرمضان او بالعبد بان الشارع يصاب بمطلق النية ومنية
النفل ويتوقف الامساك على المعين ويجوز بالنية من النهار ايضا وهذا الصوم المنذور في وقت معين من جنس
شهر رمضان كذا وجدت بخط الامام مولانا بدر الدين الكردري رحمه الله في حاشية المتقوم قوله في وقت بعينه
احتراز عن النذر المطلق فانه من قبيل المطلق عن الوقت على ما مر قوله صوم الوقت اراد به صوم النفل
فان صوم الوقت خارج رمضان هو النفل كالفرض في رمضان حتى يتوقف مطلق الامساك في غير رمضان على النفل
كما يتوقف في رمضان عليه ولهذا يصح النفل بنية من النهار كصوم رمضان قوله لانه واحد اي لان صوم الوقت
واحد لانا قلنا ان اليوم الواحد لا يسع فيه الا صوم واحد لما انه معياره بخلاف وقت الصلوة للصلوة لانه
ظرف لها لا معيار لها واذا ثبت لهذا الواحد وصف انتفى غيره كما انتفى عن شهر رمضان غير صيامه لان الفرض لما
انه كان واحدا وقد ثبت له وصف الفرضية فانتفى غيره عن المشروعية فكما انتفى عن الليل اصل الصوم لما انه
تعين للفطر فلم يقبل الصوم اصلا التعيين للفطر فكذا في هذا لما كان المشروع في الاصل واحدا وهو النفل اذا
ثبت له وصف الوجوب لم يبق نفلا لانه لا يقبل وصفين متضادين وهما النفلية والوجوب لان الوجوب ما فيه
مواخذة والنفل ما لا مواخذة فيه فاذا ثبت الوجوب انتفى النفل ضرورة فصار من هذا الوجه واحدا وهو ان
ينتفي محتملا للنفل واما من حيث انه يحتمل صوم القضاء والكفارة فلا يخلو ان صوم رمضان لانه واحد مطلقا
فان قيل كيف يكون الصوم واحدا وانه مشتمل على امساكات كثيرة قلت ذلك بحسب الحقيقة اما بحسب
اعتبار الحكم فشيء واحد الا ترى انه متى وجد المفسد في اي وقت كان يشيع في الكل ولان الحكم متى ثبت بخطاب واحد
صار الكل كشيء واحد كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فان الطهارة لما ثبت بخطاب واحد جعلت الاعضاء كلها
كعضو واحد حتى جاز نقل البلة من عضو الى عضو وعن هذا قيل اذا قال البائع للمشتري بعتك هذه الثياب
او هذه الدواب او هذه العبيد صارت كشيء واحد حتى لا يكون للمشتري قبول البعض دون البعض قوله لكنه
اذا صامه عن قضاء او كفارة عليه يقع عما نوى اي عن القضاء او عن الكفارة لكن هذا اذا نوى للقضاء او الكفارة
من الليل اما اذا نوى للقضاء او للكفارة في النهار فقبل الزوال يقع عن المنذور الوقتي لانه لما لم تثبت نيته في
حق القضاء او الكفارة صار نية هذه ونية النفل بمنزلة واحدة فبنية النفل يقع صومه عن المنذور الوقتي
فكذا في هذا والى هذا اشار شمس الائمة السرخسي رحمه الله في اصوله قوله فصح التعيين فيما يرجع الى حقه اي الى
تعيين حق الناذر فان صوم النفل في كل يوم سوى شهر رمضان حق العبد فان له ان يصوم كل يوم وهو ثابت
فلما عين صوم يوم من الايام سوى شهر رمضان للنذر اخرج ذلك اليوم عن محلية صوم النفل الذي هو حقه حتى لو صام ذلك اليوم لاجل النفل لا يقع عن النفل بل يقع عن المنذور اما لو صام ذلك اليوم الذي عينه للصوم
المنذور بنية من الليل لاجل القضاء او الكفارة يصح نيته ويقع عن القضاء والكفارة لما ان محلية الايام كلها سوى
شهر رمضان والايام المكروه وصومها للقضاء والكفارة ثابتة باثبات الشارع اما القضاء فبقوله تعالى

نعدة من ايام اخر واما الكفارة فبقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وبقوله تعالى فصيام شهرين
متتابعين فهذه الآيات غير متعرضة لصحة ادائها بيوم دون يوم حتى لو خلينا ومجرد النظر في اطلاق هذه
الآيات لقلنا في شهر رمضان بصحة ادائها الا انه خص عنها بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه اي فليصم
صوم هذا الشهر وهو شهر رمضان اجرى المفعول فيه مجرى المفعول به حيث اوقع الفعل في ضميره محل الفعل من دون
كلمة في ارادة للاستيعاب بوقت الصوم معيار له على ما بينا بمنزلة الكيل للمكيل ولا يتحقق المكيلان بكيل واحد
في حالة واحدة فانصرفت هذه الايام المذكورة في الآي الى الايام سوى ايام شهر رمضان ضرورة وكذلك الايام
المكروه صومها خارجة عن الايام المذكورة في الآي لما ان صوم القضاء والكفارة وجب عليه كاملا فكان منصرفا
الى صوم مشروع اصلا ووصفا وصوم الايام المكروه صومها مشروع اصلا لا وصفا على ما بينا فبقي الباقي
على ما يقتضيه عموم اللفظ فشمله الايام للقضاء والكفارة سوى ايام شهر رمضان والايام المكروه صومها
بايجاب الشارع وليس للعبد تغيير ما اثبته الشارع لمن سلم وعليه سجدتا السهو يريد به قطع الصلوة بطل هذه
العزيمة لكونها مبدلة للمشروع وكذا عاريه رسيلا اخرو شرط الضمان على المستعير لا يصح لكونه تغييرا للمشروع
فكذلك هٰهنا قوله الحقا اي لحوصا حب الشرع فلا يصح وحاصل اقسام الزمان في هذا المثنى قسم لا يتحقق فيه الصوم
شرعا اصلا كالليالي وقسم يتحقق فيه الصوم شرعا اصلا لا وصفا وهو الايام المكروه صومها كيوم الفطر
وايام التشريق وقسم يتحقق فيه الصوم اصلا ووصفا وهذا القسم على نوعين نوع تعين صوم الوقت فيه حتى
توقف الامساكات في اول النهار الى ما قبل الزوال واصيب بمطلق النية كشهر رمضان لتعين الوقت وكسائر
الايام لصوم النفل غير ان تعين صوم الوقت في رمضان زيادة اختصاص لتعينه بتعيين الشارع فلم يزاحمه
سائر الصيامات بخلاف سائر الايام على ما ذكرنا ونوع لم يتعين لصوم مشروع وهو صوم القضاء والكفارة
ولكن احتمال الوقت اياه بشرع الشارع فلذلك لم يخرج الوقت عن احتماله بتعيين العبد المنذورة لانه ليس له
تبديل المشروع لقصور ولايته وكمال ولاية الشارع قوله والنوع الثالث الموقت بوقت مشكل توسعه وهو
الحج قوله للاشكال فيه انه فرض العمر فعلى اعتبار انه يعيش الى السنين الآتية كان الواجب موسعا ولا يتعين عليه
الاداء في السنة الاولى وعلى اعتبار موته في السنة الآتية يتعين عليه الاداء في السنة الاولى واحتمال الحيوة
والموت على السواء فلهذا صار مشكلا او نقول الحج عبادة تتادى باركان معلومة ولا يستغرق الاداء جميع
الوقت بل يفضل الاوقات عن ادائه فمن هذا الوجه يشبه الصلوة وكان الوقت ظرفا لا معيارا ولا يتصور
من الاداء في الوقت في سنة واحدة الا حجة واحدة فمن هذا الوجه يشبه الصوم فكان الوقت معيارا لا ظرفا
فوقع الاشكال في وجوبه مضيقا او موسعا بالنظر الى الوجه الاول في كون الوقت ظرفا لا معيارا وبالنظر
الى الوجه الثاني ثم ثمرة على ما قررنا حكمان صحة الاداء باعتبار الوقت ووجوب التعجيل في كون الوقت متعينا
فحكم الاول الثاني في كونه مؤديا في اي سنة اداه لان كل الوقت من عمره وقته وفي الحكم الثاني
الخلاف فعند ابي يوسف رحمه الله الوقت متعين قبل ادراك السنة الثانية فلا يسعه التاخير ويأثم الخاطب
بالتاخير عنده من هذه الاشهر من هذه السنة كما يأثم بتاخير الصلوة عن وقتها الا انه لا يكون قضاء وعند محمد رحمه الله

الوقت غير متعين بل يتوجه فيسعه التاخير بشرط ان لا يفوته في عمره وهو عنده بمنزلة يوم ادركه في
حق قضاء شهر رمضان لان الحج فريضة العمر فشابه ذلك بعض ازمنة العمر وهو اشهر الحج فكان وقته نوعا من انواع
اشهر الحج من سنة من سني العمر قضاء وبمنزلة يوم ادركه في حق قضاء شهر رمضان لان قضاء شهر رمضان فرض
وهو يشابه ذلك بعض ازمنة العمر وهو النهر دون الليالي ثم اليوم الذي ادركه لا يتعين في حق القضاء بل يسعه
التاخير عنه بشرط ان لا يفوته في عمره فكذا هذا والدليل على ما قلنا من عدم التعين في السنة الاولى شيئان
احدهما بقاء وقت الاداء فانه لو كانت السنة الاولى متعينة لصار بالتاخير مفوتا لا مؤديا والثاني صحة اداء
النفل في السنة الاولى مع انه لم يشرع في السنة الواحدة الا حج واحد ولو تعين للفرض والحال هذه لما
يقع النفل مشروعا كما في شهر رمضان وقال ابو يوسف رحمه الله ان الخطاب بالحج توجه عليه في اشهر الحج من السنة
الاولى لانه وقت تعين للاداء فيجب عليه الاداء ويأثم بالتاخير كالتاخير الصلوة عن وقتها وقولنا ان الخطاب توجه
عليه لا خلاف فيه وكذلك قولنا انه لا خلاف فيه ايضا حتى صح اداء الفرض فيها واما قولنا انه تعين
فلان انعدام صفة التعيين لوجود المزاحم ولم يوجد المزاحم حقيقة ولا تقديرا لانه لم يدرك السنة الثانية
حقيقة وطرف الموت في السنة الثانية غير نادر وخلاف ايام اخر في قضاء رمضان لان اليوم الاول منها وان كان
لكن الحيوة الى اليوم الثاني راجحة لان الحياة نادرة في المنايا فالحقت العدم حكما فتمكنت المزاحمة تقديرا
فاستوت الايام كلها قضاء وكانه ادركها جملة حكما فخير فيها ولا تعين اولها للمزاحمة الحكمية فلذلك لم يأثم
بتاخير القضاء عن اليوم الاول بل يفوت القضاء عن الايام كلها وذلك بالموت قبل القضاء ولا يقال جانب الحيوة
ترجح بالاستصحاب لانا نقول جانب فوت المزاحم ترجح بالاستصحاب ايضا في قضاء رمضان مثله فلم يسلم الدليل او
نقول الاخذ بما ذكرنا اولى لانه اخذ بما هو الاحوط في العبادة قوله فظهر ذلك في حق المأثم لا غير اي
وظهر تعين الاداء في العام الاول في حق المأثم بالتاخير لا في حق انه لو اخر عن العام الاول يكون قضاء ولا في
حق انه ينفي شرعية النفل خلاف صوم شهر رمضان فان ثبت حق هذه الاحكام من الاثم بالتاخير اذا كان
بغير عذر وبالقضاء عند فوته ونفي شرعية النفل عند وقته لان التعيين هناك مطلقا وظهر اثر التعيين في حق هذه
الاحكام واما تعين وجوب الحج في العام الاول فللضرورة ان لا يفوت الحج لان ادراك العام الثاني مشكوك فيه
وكان العام الاول في حقه بمنزلة وقت الصلوة اذا ضاق الوقت وانه لا يسع صلوة النفل وان ضاق الوقت
فلذلك ههنا هذا التعيين لا يخرج النفل ثم ورد على هذا التقرير اشكال وهو انه لو كان العام الاول
في حقه بمنزلة تضييق وقت الصلوة لما وقع عند الاطلاق النية عن حجة الاسلام بان قال اللهم اني اريد الحج فيسره
لكلا يقع عن فرض الوقت في الصلوة باطلاق النية وان تضيق الوقت واجاب عن هذا الاشكال وجوازه عند الاطلاق
الى آخره وبيان الجواب هو ان الصلوة انما لم تتأد بمطلق النية لان في ذلك الوقت صلوات مشروعة ولم يكن
بعضها اولى من البعض شرعا فاما فرض الوقت في باب الحج فتعين بدلالة الحال الموجودة بالعرف ايضا لانا نجد
في العرف من يتكلف الحج بيت الله تعالى مع المتاعب الشديدة والمهالك الصعبة وعليه الفرض لا ينوي الا الفرض
فلما ترجح الفرض بالعرف انصرف مطلق نية الحج الى الفرض بدلالة الحال الموجودة لا بدلالة العرف الا اذا نوى

بدراهم انصرف المطلق الى غالب نقد البلد وان كان في البلد ساير النقود فاما اذا نوى الفلوس نقدا جاز
صرح بخلاف الدلالة نصح لان عمل الدلالة ابدا انما يكون عند انعدام صريح بخلافه ولذلك لو اشترى شيئا
وصرح باشتراط نقد اخر يسقط اعتبار دلالة العرف لغالب نقد البلد ويعقد العقد بما صرح به

فصل في حكم الواجب بالامر لما فرغ من احكام الموجب وهو الامر شرع في بيان احكام اثره وهو الواجب

اعلم ان الواجب بالامر يقسم اثني عشر قسما اذ هو في التقسيم الاولي اداء وقضاء فالاداء ثلثة اداء كامل واداء
قاصر واداء شبيه بالقضاء والقضاء ايضا لانه قضاء بمثل معقول وقضاء بمثل غير معقول وقضاء هو في معنى الاداء
وهذه الاقسام الستة كما تجري في حقوق الله تعالى تجري في حقوق العباد فصارت الجملة اثني عشر قسما ويدخل
فيها ايضا اربعة اقسام اخرى لان القضاء يتنوع الى نوعين كامل وقاصر فيجيء في حقوق الله تعالى وحقوق
العباد فكانت الجملة ستة عشر قسما على ما يجيء تقسيماته مفصلة قوله وهو تسليم عين الواجب بسببه
الى مستحقه قال الله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها الباء في بسببه يتعلق بلفظ الواجب
لا بلفظ التسليم اي تسليم عين الواجب الذي وجب بسبب ذلك الواجب وقوله الى يتعلق بالتسليم اي التسليم
الى مستحق عين الواجب قوله وهو اسقاط الواجب بمثل من عنده وهو حقه اي من عند المامور والباء في بمثل
تتعلق بالاسقاط اي اسقاط الواجب الذي وجب بسببه بمثل قال عليه السلام رحم الله امرا سهل البيع والشرى
سهل القضاء سهل الاقتضاء ويظهر هذا في الغصب فانه اذا رد عين المغصوب كان ذلك تسليم نفس
الواجب عليه بسبب الغصب ورد المثل بعد هلاك المغصوب اسقاط لذلك الواجب بالمثل من مال نفسه الذي هو حقه
ثم تسليم العين في الافعال الموقتة انما يكون عند قيام وقتها لانه اداؤها كما وجبت كما في تسليم العين في الغصب فكان
اداء واما اذا فات وقتها فلم يبق كما وجبت ولكن للذي وجب اخر كان عنده مثل كالصلوة للصلوة
والصوم للصوم كان قضاء باعتبار انه لم يبق عنده وانما اسقط ذلك الواجب بمثله ثم قد يستعمل
احدى العبارتين في الاخرى قال الله تعالى فاذا قضيت الصلوة اي اديت لان صلوة الجمعة لا تقضى ويقال ادى
فلان ما عليه من الدين اي قضى لان الديون تقضى بامثالها لا باعيانها لانه لا يتصور قضاء عين الدين لان الدين
عبارة عن وصف شرعي في الذمة يظهر اثره عند المطالبة وما يؤدى من الديون اعيان من جواهر والجواهر
لا يكون عين الاوصاف لكن ما يؤدى من الديون مثل الواجب الدين لانه مثل له مالا من حيث المالية وان لم يكن مثلا له
حالا قوله وهو حقه اي ذلك المثل حق المامور او المؤدي اي هو متمتع به من غير وجوب عليه في ذلك كالنفل
حتى اذا لم يكن له مثل عنده يسقط اداء عجز عن تسليم عين الواجب لهذا قلنا من فاتته صلوة من ايام التكبير
يقضيها بعد ايام التكبير لا تكبير عقيبها لان الجهر بالتكبير دبر الصلوة غير مشروع للعبد في غير ايام التكبير
بل هو منهي عنه لكونه بدعة كذا ذكره الامام شمس الائمة رحمه الله في اصوله قوله واختلف المشايخ في ان القضاء
يجب بنص مقصود ام بالسبب الذي يوجب الاداء قال عامتهم بانه يجب بذلك السبب ويحتاج في ذلك الى زيادة
وبيان الزيادة غموضه وهي انه ذكر اولا لفظ النص ثم لفظ السبب ثانيا والمراد بالسبب غير النص والنص هو
الكتاب او السنة وهو غير موجب بنفس الوجوب ابتداء على الجمعة شيء وانما الوجوب بايجاب الله تعالى وايجاب

الله تعالى غيب عنا فاقام الله تعالى برافته القديمة ورحمته العميمة الاسباب الظاهرة من حدث العالم
ودلوك الشمس وملك النصاب في حق وجوب الايمان والزكوة والصلوة مقام ايجابه الغيبي تيسيرا
على العباد وعلى ما يجيء في باب المشروعات ثم لكن النص يعلم ان ذلك سبب له اي علة وجوبه في حق العباد
فكان المراد من السبب الذي ذكر ههنا غير مرة العلة لان السبب الحقيقي لا يضاف الحكم على ما يجيء في
بيان السبب والعلل ان شاء الله تعالى وبهذا يعلم ان معنى قوله في ان القضاء يجب بنص مقصود اي بسبب مقصود
ولكن النص المقصود يتردد ويعلم ان القضاء بسبب مقصود فاضاف الوجوب الى النص اعتبارا لتعريفه
واعلامه بان السبب كذا لهذا وكذا لهذا لان السبب الحقيقي هو النص اولان الحكم لما ثبت بسببه وطولب
بالنص اداؤه قام النص مقام السبب فاطلق اسم النص على السبب لذلك وهذا كما يقال ان وجوب الصلوة
والزكوة ثبت بقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وهذا تساهل وتجوز في اللفظ بل وجوبها
بدلوك الشمس وملك النصاب وهذا النص مطالبة لما ثبت على الذمة بسببه كمن يجب على ذمة المشتري
بسببه وهو الشرى ثم يطالب باداء ما وجب عليه بالشراء السابق ولذا اجوز الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله
في العبارة في اصوله بقوله عرفنا ان الوجوب اي وجوب القضاء بدليل مبتدا وهو قوله تعالى فعدة من ايام
اخر اي ان وجوب القضاء بسبب مبتدا وهو الفوت غير سبب الاداء وهو شهود الشهر ولكن لما علم شرعية
وجوب القضاء بنص مبتدا اضاف الوجوب اليه والدليل على هذا ما ذكره شمس الائمة رحمه الله بعد هذا بورقة
في مسئلة الاعتكاف بقوله لان وجوب القضاء بدليل اخر وهو تفويت الواجب في الوقت عند مضيه وقد صرح
الامام الاوزجندي رحمه الله في مختصر التقويم على هذا فقال ثم اختلفوا في ان القضاء يجب بالسبب الذي يجب
به الاداء ام بسبب على حدة واما المخالفون فهم العراقيون فيما ذكره الامام السرخسي رحمه الله والشافعي واصحابه رحمهم الله
فيما ذكره الامام الاوزجندي وتخريج المسائل على هذا الخلاف دليل على صحة ما ذكره الاوزجندي رحمه الله
فالحاصل ان شرعية القضاء في غير المنصوص عليه اعني المنصوص عليه الصلوة والصوم هل تتوقف على ورود نص اخر
مقصود لاعلام سبب اخر سوى سبب الاداء لتعلم به شرعية القضاء ام سبب وجوب الاداء كاف لبقاء الوجوب
في القضاء عندنا سبب وجوب بقاء الوجوب في القضاء استدلالا بمعنى النص الذي ورد في شرعية قضاء الصوم
والصلوة على ما نبين وعند المخالف لا بد من سبب مقصود ثم احتج المخالف ان الواجب لما كان مرادا للعبادة
ولا مدخل للراي في معرفة كيفية العبادة وكميتها اذ العقل وان عرف اجمالا بان شكر المنعم حسن وكفرانه
قبيح وادرك ان التعظيم لله تعالى حسن وتركه قبيح ولكن لا يدرك ان التعظيم وشكر المنعم بماذا يقع واذا
كان كذلك فالامر اذا ورد مقيدا بوقت كان كون المامور به عبادة مقيدا بذلك الوقت ايضا اذ الاجماع
منعقد على ان اداءها في الوقت افضل من القضاء في غيره لانه ذهب فضل الوقت الا ترى الى قوله عليه السلام من فاته
صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله والقضاء في تعهد الامام فهذا تيسير قوله تعالى فعدة من ايام اخر
في حق قضاء الصوم وقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها في حق قضاء الصلوة وردا
غير معقول المعنى لاثبات ما ادعيناه من ان وجوب القضاء لا بد له من دليل مبتدا وهذا الكلام استاج تحرير حد

اي علم ان المراد من النص النص المقصود و السبب المقصود

في وقت معلوم فيفضي ذلك الوقت لا لمرغبة تسليم النفس لاقامة العمل على ذلك العقد وذلك لان في التنصيص
على الوقت اظهار فضيلة الوقت واذا فات انما يفوت على وجه لا يمكن تداركه فلا يجب القضا كعبادة ليس عند
المودي مثلها كالنقصان يكن في الصلوة بترك الاعتدال في الاركان لا تضمن بشي سوى الاثم والدليل على
هذا ما اجمعنا فيمن نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف ثم قضى اعتكافه في رمضان الثاني لا يجزيه
عن المنذور ولو كان وجوب القضا بما به وجب الادا وهو الامر بالوفا بالنذر لجاز لان الثاني مثل الاول
في ان شرط الاعتكاف الواجب هو الصوم الذي يضمن فيه جعل القصد ولما لم يجز علم ان وجوب القضا
بدليل اخر وهو تفويت الواجب عن الوقت وهذا السبب يوجب الاعتكاف دينا في ذمته فالتحق باعتكاف
وجب بالنذر مطلقا عن الوقت لان التفويت لا يعين وقتا دون وقت بل يوجب القضا في كل الاوقات كالنذر
المطلق عن الوقت بان قال لله علي ان اعتكف شهرا وهناك لا يجوز في رمضان لما قلنا فكذلك ههنا واكثر
مشايخنا على ان القضا يجب بالسبب الذي يجب به الادا عند فواته لان الشرع نص على القضا في الصوم
والصلوة وكان المعنى فيه معقولا وذلك لان الادا كان مستحقا عليه في الوقت بسبب ومعلوم ان المستحق به
لا يسقط عن المستحق عليه الا باسقاط المستحق او تسليم المستحق عليه ولم يوجد كلاهما فبقي عليه بعد خروج الوقت
لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا للادا الواجب في الوقت لانه اذا خرج الوقت ولم نسلم فقد ترك الامتثال
وترك الامتثال لا يجوز ان يكون مسقطا بل هو مقرر عليه قضاء فما القدرة على اتيان مثل من عنده كما في
حقوق العباد اذ الوقت ليس هو المقصود بل المقصود هو العبادة ومعناها العمل خالصا لله بنية التعظيم
لله تعالى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وانما سقط فضل الوقت باعتبار عجزه عن تحصيل مثل تلك الفضيلة وهو
معنى قوله للعجز وما هو المقصود وهو العبادة مقدور له لكون الفعل مشروعا له من جنسه فيبقى هو مطالبا
باقامة مثل ما عليه فيسقط الفضل للعجز ولا يسقط القضا للقدرة عليه الا ترى ان غصب المثلي يوجب المثل صورة
ومعنى فاذا عجز عن تسليم الصورة تسقط عنه للعجز ويجب عليه ما هو المقصود وهو القيمة لان المقصود من الاموال
ماليتها وهي تقوم بالقيمة فرعاية المالية فيها ما يتوجه عليه لقدرته عليها فلما كان ذلك في حقوق العباد
ففي حقوق الله تعالى اولى لانه اكرم كذا في التقويم فاذا عقل هذا في المنصوص عليه وهو الصوم والصلوة
على ما ذكرنا تعدى به الحكم الى الفروع وهي الواجبات بالنذر الموقت من الصوم والصلوة والاعتكاف وقال
الامام شمس الائمة رحمه الله وهذا اشبه باصول علمائنا رحمهم الله فانهم قالوا لو ان قوما فاتتهم صلوة من صلوات الليل
يقضونها بالنهار بالجماعة جهر امامهم بالقراءة ولو فاتتهم صلوة من صلوات النهار يقضونها بالليل لم يجهر امامهم
ومن فاتته صلوة في السفر يقضيها بعد الاقامة صلى ركعتين ولو فاتته حين كان مقيما يقضيها في السفر
صلى اربعا وجميع هذا يقرر ما قال عامة المشايخ حيث يقضي بصفة كانت في الوقت وبقيت تلك الصفة وبقاؤها
ثبت لا يفتقر الى دليل المبقي لان الموجب السابق باق لعدم المزيل واما الجواب عن الاعتكاف فان اصل النذر اوجب
عليه الاعتكاف ولوجوب الاعتكاف اثر في وجوب الصوم باعتبار انه شرط فيه وشرط الشي تابع له فالتزام
المشروط التزام للشرط كالتزام الصلوة التزام للوضوء لما كان نذر الاعتكاف مضافا الى وقت الصوم

يصام فيه واعتكف استغنى عن صوم مقصود للاعتكاف الا ان الشروط يراعى وجودها لا وجودها قصدا
كمن دخل عليه وقت الصلوة وهو متطهر لا يجب عليه الطهارة الا ان بين الشرطين فرقا اعني الطهارة والصوم فان
من نذر الاعتكاف مطلقا لا يجوز اداؤه في رمضان لعدم صوم مقصود للاعتكاف ومن نذر الصلوة مطلقا يجوز
اداؤها بالطهارة لاجل المكتوبة فوجه الفرق ان الطهارة شرط محض للصلوة حتى لم يصح النذر بها لكونها
غير مقصودة فيشترط نفس وجودها لا وجودها قصدا في جميع الصور كما في سائر الشروط من ستر العورة
واستقبال القبلة فينوب احدهما عن الاخر واما الصوم فعبادة مقصودة حتى وجب بالشروع والنذر ولكن
صار شرطا للاعتكاف بشرفه وصفا ثانيا ان وصف الشرطية هو مبني على كونه تبعا ووصف كونه مقصودا
هو مبني على كونه متبوعا فعملنا بصحة النذر باعتكاف شهر رمضان بنيابة صوم الوقت عن صوم الاعتكاف فيما اذا
كان نذر الاعتكاف بشهر رمضان نظرا الى جانب الشرطية وبعدم نيابة صوم الوقت عن صوم الاعتكاف فيما
اذا كان نذر الاعتكاف مطلقا نظرا الى جانب كونه مقصودا وانما لم ينعكس لانه حينئذ يلزم ترك العمل باحد الجانبين
اصلا وذلك لانه اذا ناب صوم رمضان عن صوم الاعتكاف فيما اذا كان الاعتكاف مطلقا فينوب عن صوم
الاعتكاف فيما اذا كان الاعتكاف متقيدا بشهر رمضان بالطريق الاولى لانه لا يزيده الا تاكيدا في النيابة
ثم لما صام ولم يعتكف بقي وجوب الاعتكاف في ذمته فصار كانه نذر الاعتكاف مطلقا من غير تعين وقت وصار ذلك
النذر بنفسه موجبا للصوم المقصود للاعتكاف لان الاعتكاف الواجب يقتضي صوما للاعتكاف اثر في ايجابه
وهو الصوم المقصود لاجل الاعتكاف وانما جاء هذا النقصان بسبب شهر رمضان لعارض شرف الوقت ويعود
الاداء وما بقي شرف الوقت قد فات فاعتبر ذلك النقصان بالصوم المقصود لا يعود ذلك الى النقصان
بعود الوقت في رمضان الثاني لعدم الجابر الا ان القضا وجب بسبب اخر ثم ما قال عامة المشايخ احوط الوجهين
وهو وجوب القضا بصوم مقصود على تقدير التفويت والفوات وعلى قول من قال يجب على تقدير الفوات لان الحكم
اذا تعلق بالتفويت لا يثبت بالفوات لانه دونه كالعبد الجاني اذا مات لا يوجب الضمان على المولى ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله
فيما يروى عنه انه لا يجب قضا الاعتكاف لانه لو قضى الاعتكاف بصوم مقصود يربو القضا على الاداء ولو لم يصم لكان
الاعتكاف الواجب بلا صوم وهو غير مشروع حتى انه لو لم يصم ولم يعتكف ثم اعتكف في قضا الصوم خرج عن المنذور
لوجود الاتصال بصوم رمضان هذا قضاء كذا ذكره الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله وفي الكتاب اشارة الى هذه المسئلة
وهو قوله لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت الى اخره ولم نقل لما فات الاعتكاف عن شهر رمضان فهذا علم ان
باتصال الاعتكاف بصوم رمضان هذا اداء او قضا يخرج عن عهدة المنذور ثم لو كان الخلاف مع الشافعي رحمه الله وابا عبد
على ما ذكره الامام الاوسابندي رحمه الله تظهر ثمرة الخلاف في المسائل التي هي فوات الصلوة حالة السفر وقضاها حالة
الاقامة او على العكس وغيرها ولو كان الخلاف مع اصحابنا تظهر ثمرته في خلاف ابي يوسف رحمه الله على ما ذكرناه انفا
من عدم وجوب قضا الاعتكاف واللام في للقدرة في قوله لان تعلق اصل الواجب بالقدرة تعلق البقاء واللام في للعجز
تعلق بقوله وسقوط وقوله امر معقول خبر لان اي بقاء اصل الواجب لاجل القدرة وسقوط فضل الوقت للعجز امر
معقول اعلم ان اصل الخلاف انما نشاء من ان المنصوص عليه في قضا الصوم والصلوة هل هو ثابت بالتعليل لكونه

معقول المعنى حتى يتعلق به فيتعدى حكمه الى غيره بعلة جامعة بينهما اذ لا تعدية العامة قابل للتعليل وعند الجماهير
الا الى هذا اشار في التقويم قوله وفيما ذكرنا ان يتكلف الى آخره جواب لاشكال يرد على قول العامة على ما
ذكرنا من بيان الاشكال والجواب قوله ثم الادا المحض اي الكامل الذي ليس فيه شائبة القضا اعلم ان
حقوق الاداء في العبادات الموقتة كالصلوة لكونه في غير الموقتة كالزكوة لكون الاداء في العمر اذ جميع العمر فيه
منزلة الوقت فيما هو موقت ثم هو انواع لما علمنا ذكرنا فالكامل منه ما يؤديه الانسان بصفته على ما شرع
مثل الصلوة بالجماعة والقاصر منه نوع ما تمكن فيه النقصان من صفته كصلوة المنفرد قوله الا ترى ان الجهر
ساقط عن المنفرد اي وجوب الجهر ساقط اما نفس شرعية الجهر في ادا المنفرد فباقية وانما صار سقوط
الجهر علامة نقصان الادا لان وجوب الجهر بالقراءة من علامات الادا الكامل ولما سقط وجوب الجهر عن صلوة
المنفرد علمنا به نقصان الاداء او لان الجهر عزيمة في صلوة يجهر بها لان العزيمة هي ما وجب علينا علم انه
ابتدا وغير متعلق بالعوارض مبنيا على اعذارنا والعزيمة اذا ثبتت شرعيتها هي افضل من الرخصة فكانت
الصلوة التي فيها العزيمة اولى من الصلوة التي فيها الرخصة فكان عدمه دليل النقصان الصلوة قوله وفعل
اللاحق الى آخره يعني اذا اقتدى رجل بالامام في اول الصلوة ثم نام خلفه حتى فرغ الامام او سبقه الحدث فذهب
وتوضأ ثم جاء بعد فراغ الامام فهو مؤد يشبه اداؤه القضا في الحكم لانه باعتبار بقاء الوقت هو اداء لكونه تسليم
عين الواجب لكن من حيث انه يتدارك ما فاته مع الامام اذ الامام امامه حسا وعيانا فكان ما يأتي به
بعد فراغ الامام مثل ما تحرم مع الامام حكما حتى لا يلزمه القراءة ولا يلزمه سجدة السهو لو سها فيه كما لو كان
خلفه حقيقة لان القضا على الفائت بصفة الفائت حال الادا في حق المقتدي كما هنا فلذا اي ولاجل انه قضا
لما قلنا ان القضا انما يجب بالسبب الذي اوجب الاصل فالم يتغير الاصل لا يتغير المثل وهو القضا وعلى هذا الاصل
لو ان مسافرا اقتدى بمسافر فنام خلفه ثم استيقظ ونوى الاقامة وهو في موضع الاقامة او سبقه الحدث فرجع
الى مصره وتوضأ فان كان ذلك قبل فراغ الامام من صلوته صلى اربع ركعات وان كان بعد فراغه صلى ركعتين
لانه بمنزلة القاضي في الاتمام حكما فلا يتغير القضا ما لم يتغير الاصل لان القضا خلف الفائت وقبل فراغ الامام
نية الاقامة او دخول موضع الاقامة مغير للفرض في حق الاصل وهو الامام فيكون مغيرا في حق من يقضي
ذلك الاصل وبعد الفراغ نية الاقامة او دخول المصر غير مغير للفرض في حق الاصل فكذلك لا يغير في حق من
يقضي ذلك الاصل بخلاف المسبوق فانه يصلي اربعا في الوجهين اذا وجد المغير لانه مؤد في اتمام صلوته باعتبار
بقاء الوقت بان قيل الشرع جعل المسبوق قاضيا بقوله عليه السلم وما فاتكم فاقضوا فكيف يستقيم جعله مؤديا
قلنا سماه قاضيا مجازا لانه يفعله من اسقاط الواجب وقد عرف ان استعمال احدى العبارتين مكان الاخرى
جائز مجازا ولانه سماه قاضيا باعتبار حال الامام ونحن انما نجعله مؤديا باعتبار حاله قوله و القضاء
نوعان اي القضا المحض نوعان ولا فالقضا له انواع مثل بمثل معقول ومثل غير معقول وقضاء بمعنى الاداء قوله
كما ذكرنا اي قضاء الصوم والصلوة فان الصوم مثل الصوم والصلوة مثل الصلوة قوله وبمثل غير معقول اه قال
الامام العلامة مولانا شمس الدين الكردري رحمه الله يعني بغير المعقول ما لا يدرك العقل الا ان يكون خلاف العقل

قوله لكون جرات

الامام صح

حقيقة كان قاضيا لان الذي
يأتي به بعد فراغ الامام ليس
عين الذي تحرم مع الامام م

في الواقع لان العقل حجة من حجج الله تعالى كالسمعيات ومحال ان يتناقض حججه فانه من امارات الجهل والسفه
تعالى الله عن ذلك ثم بين الصوم والفدية لا يدرك المماثلة بل بينهما مضادة لان الصوم تجويع النفس والفدية
شيء يفضي الى اشباع الجائع وكذلك لا يدرك المماثلة بين العتق وبين افعال الحج وهي اعراض
وصفات لكن الشرع جاء بجواز الفدية عن الصوم واقامة النفقة مقام افعال الحج فنعمل بما ورد به الشرع
ونعتقد بينهما مماثلة يعلمها الشارع حتى اقام الفدية والنفقة مقام الصوم وافعال الحج ولكن لا ندركها
فلذلك نعمل به من غير تعدية من المنصوص عليه الى غيره قوله ثبتنا بالنص اما الفدية فبقوله تعالى وعلى
الذين يطيقونه فدية اي لا يطيقونه وهذا مختص بالاجماع كذا ذكره الامام فخر الاسلام رحمه الله لان اول
الاية قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهذا لايجاب الصوم ثم اعقبه قوله وعلى الذين يطيقونه
ولو اجرى على الظاهر يلزم ان يتعدى المطيق على الصوم ويلزم الصوم على غير المطيق على الصوم عملا بقوله
فليصمه يفضي الى عكس المعقول ونقض الاصول فلهذا قلنا بان الكلام مختصر ومعناه ما قال ابن عباس رضي الله عنهما
اي يطوقونه ولا يطيقونه حتى يندرج الاصول وتنفي المنصوص والمعقول ومثل هذا الاختصار قوله تعالى
يبين الله لكم ان تضلوا اي لئلا تضلوا لان البيان للهداية لا للاضلال وحذف مثل هذا في موضع الالتباس
فيه وهذا من قبيل ذلك على ما ذكرنا واما الاحجاج فبحديث الخثعمية وهو ان امراة خثعمية قالت يا رسول الله
ان ابي ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة ايجزيني ان احج عنه فقال النبي عليه السلام ارايت
لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يقبل منك قالت نعم قال عليه السلم فدين الله احق يعني الله احق ان يقبل
لانه اكرم وارحم ففي ذلك دليل على ان الحج وجب على ابيها وهو امرها بالحج حيث قاس رسول الله عليه السلم
قبول الحج على قبول الدين وقبول الدين انما يلزم اذا كان من هو عليه الدين فاما اذا كان يتبرع من عليه الدين
من له الدين بالخيار ان شاء قبل وان شاء لم يقبل قوله لكنه يحتمل ان يكون معلولا هذا جواب اشكال متردد وهو
ان الفدية اذا كانت ثابتة بنص غير معقول المعنى فكيف تعدت من الصوم الى الصلوة ومن شرائط القياس
ان لا يكون معدولا به عن القياس وغير معقول المعنى معدول عن القياس لانه اذا لم يعقل معناه لا يمكن
تعليله للقياس قوله والصلوة نظير الصوم من حيث ان كل منهما عبادة بدنية قوله الا ترى ان الصلوة
عبادة بذاتها لانها حسنة لمعنى في نفسها فانها تتأدى بافعال واقوال وضعت للتعظيم والصوم عبادة بواسطة
قهر النفس الامارة بالسوء لنزاهة وتكون وسيلة الى العبادات فيه درجة المقصود الذي هو عبادة بدون
الواسطة اعلى من درجة الوسيلة التي هي عبادة بالواسطة فكانت الصلوة اجدر رعاية واحق حفظا من الصوم
فكان ورود الفدية في الصوم ورودا في الصلوة فان قلت هذا التقرير يؤدي الى جواز الفدية في الصلوة
بطريق الدلالة والحكم في الدلالة قطعي لما عرف في قطعية حرمة الضرب والشتم في حق الوالدين ولذلك وجبت
الحدود والكفارات بدلالات النصوص فكيف قال مع هذا الدليل الذي يوجب جواز الفدية في الصلوة قطعا لكنه يحتمل
قلت الاتميه هنا طريق الالحاق على وجه الاحتمال لا على وجه القطع كما في دلالة النص لوجهين احدهما
ان الحكم في الاصل وهو الامر بالفدية في الصوم على خلاف القياس لما ذكرنا من المماثلة والمضادة بين الفدية

والصوم خلاف دلالة النص التي ذكرنا ان الحكم في العبارة مثله وفاق القياس لما في الحدود والقصاص
وحرمة التأفيف الا ان موضع الدلالة لما كان مساويا لموضع العبارة من كل وجه او اقوى منه في استجلاب
ذلك المعنى صار دلالة النص لا قياسا والحكم اذا ثبت بالعبارة بخلاف القياس لا يتعدى الى غيره وان كان
ذلك الغير في استدعاء ذلك الحكم اقوى منه حتى ان حكم القهقهة في الصلوة لم يتعد الى النظر الى الحرام وان كانت
الجناية في النظر اكثر بخلاف المفطرات الثلث للصوم حيث يلحق بعضها بالبعض عندنا اذا وجدت في حالة الصوم
النسيان في الكفارة في حالة العمد لما ان كلا منها مساو للاخر من كل وجه في الاباحة والحظر والكمال في المقصود
على ما مر والحكم اذا ثبت بخلاف القياس لا يقاس على غيره الا اذا كان في معناه من كل وجه فحينئذ يثبت الحكم بطريق
الدلالة لا بالقياس بخلاف ما نحن فيه فان الصلوة ذات افعال واقوال تتوحد بالجوارح الظاهرة والصوم رياضة
باطنية فلا اشتباه وبيان هذا الوجه والثاني ان نص الحمية غير كاف لوجوب الفدية في الاسم فان الامام زاهم
منها منهما جمعا فلم يقل احد بوجوب الفدية ثم لما ثبت الاحمية فيما نحن بصدده احتمل ان يكون ذلك لكلاهما الذي
لا اثر في استدعاء ذلك الحكم كما في حرمة الضرب والشتم لاحتمال ان يكون عبارة النص من على دفاف العلل الملائمة
قوله تعالى ولا تقل لهما اف واحتمل ان لا يكون ذلك كذلك والى هذا المعنى اشار بقوله لكنه يحتمل ان يكون معلولا قوله
ويرجو القبول من الله اي الجواز اذ القبول من الله غير متطوع به لغير الله في صورة ولكن القبول يذكر ويراد به الجواز
لملازمة بينهما ظاهرا كما قال عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه اي لا يجوز عند الله قوله كما
اذا تطوع به الوارث اي تطوع الوارث بالفدية في الصوم من غير ايصاء الموصي وكان تطوع الوارث في الصوم نظير
امر الموصي في الصلوة بالفدية في ان كلا منهما مرجو الجواز واما الجواز فيما اذا امر الموصي بالفدية في الصوم لتطوع به
لثبوته بالنص وتطوع الوارث بالفدية في الصلوة غير مرجو الجواز لانحطاطه عن امر الموصي بالفدية في الصلوة لما اخذ
في الصوم تطوع الوارث بالفدية عن الامر بها قوله لا يوجب التصدق هذا جواب الاشكال بتقدير هو ان ما فات
عن وقت ادائه لا شك انه لا عند الفوت سقط لا عن ضمان كتعديل الاركان وفضل الوقت في الصوم والصلوة والاراقة
ليست بقربة في غير اوانها وهو ايام النحر ينبغي ان يسقط اصلا لا عن ضمان وقد اوجب التصدق بالشاة فيما اذا
كانت قائمة بعد ذهاب وقتها وبقيمتها اذا كانت فائتة فاجاب عنه لا نقول بوجوب التصدق على وجه القضاء
عن الاراقة وقيامه مقامها بل باعتبار انا كنا ان التصدق هو الواجب الاصلي في ايام التضحية لانه هو المشروع
في باب الاموال لما عرف ان شكر كل نعمة لا يجب الا بجنسه كشكر نعمة اللسان باللسان في شكر نعمة سلامة الاعضاء
بالخدمة وشكر المال بالدفع الى الفقراء الذين هم خواص الرحمن وهذه من الواجبات المالية فينبغي ان يكون كذلك
الا ان الشارع نقل من الاصل الى التضحية في ايام النحر تطييبا لطعام الضيافة اذ الناس اضياف الله تعالى
في هذه الايام ولهذا كره الاكل قبل الصلوة وحرم الصوم في هذه الايام لا بمعنى الاعراض الا في الصوم من
تعطيل الافطار لانه ليس فيه الا البداية للاكل بغيرها ولا شيء للاعراض والمال بالتصدق يصير من اوساخ الناس
لكونه آلة لسقوط الذنوب بمنزلة الماء المستعمل ولهذا حرمت الصدقة على رسولنا عليه السلام وعلى من نسب اليه
تعظيما لمكانه والله تعالى لا يضيف عباده بما هو خبيث فنقل الواجب من عين الشاة الى محض الاراقة ليقل

بالاراقه

الذنوب بالدماء وتبقى اللحوم طيبة للاضياف الا ان ذلك الاحتمال ساقط الاعتبار في هذه الايام لكون
في هذه الايام منصوصا عليها فلو قلنا بجواز التصدق فيها اعتبارا بهذا المعنى لكون الرأي معارضا للمنصوص
فلا يصح لفقدان شرطه فاذا مضت الايام ولم توجد التضحية يعتد ان لو ان ذلك الاحتمال العدم لمكان العمل
بالمنصوص قلنا بوجوب التصدق على اعتبار احتمال انه اصل الا على اعتبار انه خلف ثم استدل على عدم الخلافة
بقوله ولهذا لم يعد الى الاصل بعود الوقت لان حكم الخلف يبطل عند القدرة على الاصل كما في الشيخ الفاني اذا
فدى بحكم العجز ثم زال العجز بطل حكم الفدية ووجب القضاء وكما في الايلاء اذا فاء باللسان بحكم العجز عن الوطي بالمرض
ثم قدر على الوطي بطل حكم الفيء باللسان وحيث لم يعد الى الاصل ههنا بعود الوقت علم ان التصدق لم يكن على وجه
الخلافة عن الاراقة ثم ذكر نظير القضاء الذي هو بمعنى الاداء فقال قال ابو يوسف رحمه الله فيمن ادرك الامام في
العيد راكعا لم يكبر تكبيرات العيد لانها شرعت في حالة القيام فلا يصح اداؤها في الركوع كالقراءة والقنوت
وتكبير الافتتاح ولكنا نقول الركوع اشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فان القيام انما نفارق القاعد باستواء
النصف الاسفل منه دون الاعلى فان النصف الاسفل من القاعد منثن والراكع يماثل القائم في استواء النصف الاسفل منه
واما حكما فان من ادرك الامام في الركوع وشاركه فيه كان مدركا للركعة مع ان المشاركة منهما في القيام
لابد منها لادراك الركعة فدل ان الراكع كالقائم ولو ادركه في حقيقة القيام يأتي بها فكذلك اذا ادركه في الركوع
فعلى هذا التقدير لم تكن قضاء محضا بل كانت اداء من وجه فيؤتى بها احتياطا ولان حالة الركوع محل لبعض تكبيرات
العيد في صلوة العيد حتى ان من ترك الركوع في صلوة العيد ساهيا وهو امام او مسبوق فانه يسجد للسهو
بخلاف سائر الصلوات فكذلك يكون محلا لجميع التكبيرات عند الضرورة فان قيل الا ان الامام لو سها عن
التكبيرات حتى ركع لم يأت بالتكبيرات في الركوع ولو جعل حالة كحال القيام لاتى بها قلنا لان الامام يتمكن
من العود الى القيام حتى ياتي بالتكبيرات في حقيقة القيام ولا حاجة له الى ان ياتي بالتكبيرات فيما هو شبيه
بالقيام بخلاف هذا المسبوق حيث لم يبق له امكان الرجوع الى حقيقة القيام وهذا بخلاف القراءة والقنوت
وتكبير الافتتاح لانها غير مشروعة فيما اشبه القيام بوجه كذا في جامع شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام رحمهما الله
فالحاصل ان تكبيرات العيد فيمن ادرك الامام في الركوع نظير القضاء الذي هو بمعنى الاداء عندهما وعند ابي يوسف
نظير القضاء المحض ثم لا اصل له عند الفوت فيسقط اصلا كالتكبيرات التشريق اذا فاتت عن وقتها ومن نظير القضاء
الذي هو بمعنى الاداء ايضا السورة اذا فاتت عن الاوليين وجبت في الاخريين لان موضع القراءة جملة الصلوة
الا ان الشفع الاول تعين بخبر الواحد الذي يوجب العمل وهو ما روي عن علي رضي الله عنه القراءة في الاوليين قراءة
في الاخريين اي تنوب عنهما ولكن القيام في الاخريين مثل القيام في الاوليين في كونهما ركنا للصلوة ولهذه المشابهة
لم يتحقق الفوات فلذلك يقضي القراءة في الاخريين وان كان نقضا لحكم خبر الواحد قوله وهذه الاقسام اي
اقسام الاداء والقضاء قوله اداء قاصر ومعنى القصور فيه انه اداه لا على الوصف الذي استحق اداؤه عليه فلوجود
اصل الاداء قلنا اذا هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية برئ الغاصب وللقصور في الصفة قلنا اذا دفع
الى ولي الجناية او قتل في الدين يرجع المالك الى الغاصب بقيمته نصا وكان الرد لم يوجد وكذلك البائع اذا سلم

المبيع وهو مباح الدم فهو اداء قاصر لانه سلمه على غير الوصف الذي هو مقتضى العقد فان هلك في يد المشتري
لزمه الثمن لوجود اصل الاداء وان قتل بالسبب الذي صار مباح الدم رجع بجميع الثمن عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما
يرجع بنقصان العيب وكان تسليم عين المغصوب كما هو نظير اداء الصلوة بالجماعة لانها اداء كامل ورده
مشغولا بالجناية او بالدين نظير اداء المنفرد لانها اداء قاصر قوله واذا امهر عبد الغير الخ هو نظير اللاحق
لانها اداء شبيه بالقضاء صورة المسئلة ان رجلا تزوج امراة على عبد الغير صحت التسمية بالاجماع حتى لو لم يقدر على تسليم
ذلك العبد يجب قيمة العبد لانه مهر المثل فاذا اشتراه بعد ذلك وسلمه اليها صح التسليم وتجبر على القبول لانها
جانب الاداء اذ هو تسليم عين الواجب بالعقد لكنه يشبه القضاء لان تبدل الملك اوجب تبدل العين حكما فان اختلاف
الاسباب بمنزلة اختلاف الاعيان لما عرف في حديث بريرة رضي الله عنها فان رسول الله عليه السلام دخل على بريرة
وكانت بريرة تمر ووضعته بين يدي رسول الله عليه السلام والقدر كان يغلي باللحم فقال عليه السلام لبريرة الا تعطين
لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدقت به علي يا رسول الله فقال عليه السلام هو لك صدقة ولنا هدية مع ان العين
واحد فثبت ان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما فان قيل كيف جاز الصدقة لبريرة وهي كانت مكاتبة
عائشة رضي الله عنها وهو مولى القرشي منهم قلنا الحق مولى الهاشمي بالهاشمي في حرمة الصدقة وقوله في الرواية
وفي رواية لو الحق نقول كانت الصدقة صدقة التطوع والرواية محفوظة بان صدقة التطوع يجوز دفعها الى
بني هاشم وكون الصدقة لحما امارة كونها تطوعا فان الناس لا يعطون الواجب باللحم او نقول جاز ان يكون هذا
حال كتابتها ويجوز دفع الزكوة الى مكاتب الهاشمي لان قوله تعالى وفي الرقاب مطلق كذا في فوائد منقول من الامام
مولانا حميد الدين رحمه الله ثم المعنى فيه ان تبدل الملك لما تبدل صفته من حل التصرف وحرمته نزل منزلة تبدل العين
ونقض هذا في الخمر والخل فانهما غيران وليس ذلك الا بتبدل الصفة فان جوهرهما واحد وهو ماء العنب بلا تبدل
الشبه قلنا بانه مملوك الزوج قبل التسليم الى المراة حتى صح اعتاقه دون اعتاقها على ايجاب القضاء
قضاء وهذا العبد بعد الشراء مثل العبد قبل الشراء اعتبر نظرا الى اختلاف السبب فصار قضاء ثم شرع في التقسيم في
حقوق العباد وهو ان ضمان الغصب قضاء بمثل معقول وانما قلنا انه قضاء لان الغاصب في المغصوب المثلي اما ان يؤدي
المثل عنده هو مثل لما كان مستحقا عليه بسبب الغصب فكان قضاء لا اداء ثم القضاء الذي بمثل معقول على نوعين
كامل وقاصر كما في الاداء وهذان النوعان في القضاء كما يجريان في حقوق العباد فكذلك يجريان في حقوق الله تعالى
فان الصلوة اذا فاتت عن جماعة فقضاها بالجماعة قضاء كامل وقضاها منفردا قضاء قاصر فصار مجموع التقسيم
ستة عشر على ما ذكرنا واما القضاء الكامل في حقوق العباد فما كان القضاء مثلا للاداء صورة ومعنى كما
في المكيل والموزون والقضاء القاصر ما كان مثلا للاداء معنى لا صورة فلتقدم القضاء الكامل على القاصر قلنا
لا يصار الى القاصر عند القدرة على الكامل كما لا يصار الى القضاء عند تعذر الاداء من كل وجه وهو رد العين
كما هو حتى لو اراد اداء القيمة مع وجود المثل في ايدي الناس كان للمغصوب منه ان يمتنع عن قبوله واذا انقطع المثل
عن ايدي الناس لم يبق في الاسواق حتى صار في حكم العدم تحققت الضرورة في اعتبار المثل في المالية وهو القيمة وسقط اعتبار المثل
صورة لعجزه عن ذلك قوله وضمان النفس والاطراف بالمال الخ في حالة الخطاء مثل غير معقول لان المال ليس مثلا للادمي

لا صورة ولا معنى لان الكل دين موصوف في الذمة وان كان المال نفسه متبدل بدلا مثلا ايضا قوله وان تزوج على عبد بغير عينه
هذا نظير القضاء الذي هو في حكم الاداء في حقوق العباد وكان نظيره من الاداء ادراك الامام في صلوة العيد راكعا على قول
ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله صورة المسئلة ما اذا تزوج امراة على عبد بغير عينه فاتاها بالقيمة اجبرت على القبول
وكان تسليم القيمة قضاء لا المسمى من عنده هو في معنى الاداء لان العبد المطلق معلوم الجنس مجهول الوصف والعلم
يثبت القدرة على التسليم والجهالة تثبت العجز عنه فباعتبار كونه معلوم الجنس يكون اداء للمسمى بتسليم العبد لهذا
المعنى لو اتاها به اجبرت على القبول على انه اداء كما لو كان اداء من كل وجه وذلك في تسليم العبد المعين اذا
كان هو مسمى وباعتبار كونه مجهول الوصف تعذر لها المطالبة بعين المسمى لجهالته ولا يتعين ذلك الا بالتقويم
فصار التقويم اصلا من هذا الوجه فصارت القيمة مزاحمة للمسمى فتجبر على قبول القيمة ايضا بخلاف العبد اذا كان
معينا او المكيل والموزون اذا كان موصوفا او معينا لان المسمى معلوم العين او صفته فلم تكن القيمة مقابلة القضاء
ليس في معنى الاداء فلا تجبر على القبول اذا اتاها بها الا عند تحقق العجز عن تسليم ما هو المسمى كما في ضمان الغصب
ثم لما فرغ من تفسير الاداء والقضاء وتقسيمهما شرع في بيان شرطهما لان شرط الشيء تبعه والتبع يعقب المتبوع
فقال الشرع فرق بين وجوب الاداء ووجوب القضاء الى اخره اعلم ان نفس الوجوب يشترط وجود السبب والاهلية حسب
ولا يشترط له القدرة لا حقيقة القدرة ولا القدرة المتوهمة لانه يجب جبرا من الله تعالى من غير اختيار العبد ولو وجوب
ولوجوب الاداء يشترط القدرة المتوهمة اي التي يحتمل الوجود عقلا نظرا الى سلامة الالات والاسباب لا القدرة
الحقيقية لان مجرد وجوب الاداء لا يوجد الاداء لان الاداء فعل اختياري فلوجود الاداء يشترط حقيقة القدرة مع الاداء
لا سابقة ولا لاحقة لما عرف في مسئلة الاستطاعة انها تقارن الفعل خلافا للمعتزلة ثم القدرة على نوعين ممكنة وميسرة
فالممكنة هي ادنى ما يتمكن به المرء من اداء ما لزمه بدنيا كان او ماليا والميسرة هي المثبتة لليسر بعد ثبوت المكنة وهي زائدة
على الممكنة بدرجة وهي درجة التغيير حيث غيرت صفة الواجب من المكنة الى اليسر على ما يجيء قوله لان القدرة
شرط الوجوب فلا تتكرر الوجوب في واجب واحد فلا يتكرر الشرط ايضا يعني ان القدرة شرط لوجوب الاداء
والقضاء بقاء ذلك الواجب بعينه لا واجب اخر على ما عليه عامة المشايخ لما مر فلما شرطنا لوجوب الاداء قدرة لا حاجة
بنا الى اشتراط قدرة اخرى لان الواجب بتلك القدرة واحد فعند فوات تلك القدرة بقي الواجب ايضا بدون تلك القدرة
لان تلك القدرة انما اشترطت لابتداء الوجوب فلما وجب الواجب فلا اشتراط بقاء شرط لبقاء الواجب كالشهود في باب
النكاح فانه لما كان شرطا محضا للانعقاد لم يشترط بقاؤه لبقاء النكاح حتى بقي النكاح وان لم يبق الشهود
فكذلك ههنا لما كان وجوب القضاء هو عين وجوب الاداء لم نشترط لبقاء الواجب بقاء القدرة الممكنة التي هي شرط
وجوب الاداء حتى قلنا بوجوب الصلوات المتكثرة والصيامات المتعددة والزكوات المجتمعة في النفس الاخير وان عجز
عن البلاغ فيها عنه لما قلنا ان القدرة شرط وجوب الاداء فقد وجد شرطه فلم يتكرر الوجوب فلا يتكرر شرطه ايضا
قوله والشرط كون القدرة على الاداء متوهم الوجود لا متحقق الوجود فان ذلك لا يسبق الاداء اعلم ان هذا
ان القدرة على نوعين قدرة يصير الفعل بها متحققا ولا يتعلق بها وجوب الفعل وانما يتعلق بها وجود الفعل وهي القدرة
الحقيقية التي تقارن الفعل عندنا خلافا للمعتزلة وقدرة يتعلق بها وجوب الفعل وهي قدرة يصير الفعل بها متوهم الحصول

بالاختيار صح

لا زمانه بتصير الفعل معها لا بتصير سابقا على الفعل وهي تنبئ عن سلامة الالات والاسباب بتصور انا به بتصير الفعل متوهما
على نوعين نوع يصير الفعل به غالب الوجود ظاهر التحقق وهذا النوع من القدرة يظهر اثرها في لزوم الاداء بعينه
على معنى انه ياثم بترك الاداء كالصبي اذا بلغ والحايض اذا طهرت في الوقت يجب الاداء عليهما وجوبا يستحقان
الاثم بترك الاداء في الوقت بغير عذر ونوع يصير الفعل به في حيز الجواز عقلا وان كان من النوادر حسا وعادة
وهذه القدرة يظهر اثرها في لزوم الاداء لخلفه لا لعينه وذلك كالصبي اذا بلغ والحايض اذا طهرت عند ضيق
الوقت حيث لم يبق من الوقت الا ما يسع التحريمة كان الاداء واجبا عليهما لا لذاته بل لخلفه وهو القضاء حتى لا
ياثمان بترك الاداء وانما يستحقان الاثم بترك القضاء ونشترط لصحة القضاء امكان حقيقة الاداء في الجملة يعني
حيز الجواز عقلا الا ان يكون محالا وان كان الغالب عدم القدرة على الاداء الا انه لا يخرج عن حيز الامكان
وان ندر وجوده لان وجود الشيء الممكن على انواع الكثير الوجود كطلوع الشمس من مشرقها والنادر الوجود
كقطع مسافة شهر في ساعة واحدة ومتساوي الوجود كدخول الغد اذا صدق فمن كل منها غير خارج عن الامكان
لذا ذكره الامام بدر الدين الكردري رحمه الله فعلم بهذا ان شرط الخلف عدم الاصل في الحال مع امكانه فيكفي
تقدره تقديرا فيه لظهور اثره في حق الخلف وعلى هذا قال علماؤنا رحمهم الله اذا حلف ليمسن السماء او ليقلبن
هذا الحجر ذهبا انعقدت اليمين للبر وهو الاصل لا لامكانه لا لذاته بل لخلفه حتى ياثم بترك الخلف وهو الكفارة لا
لا بترك البر بنفسه وكذا لو حلف لا يصلي صلوة او لا يقتلن فلانا انعقدت اليمين للبر وهو الاصل لتصوره حقيقة
وان كان محظورا لا لذاته بل لخلفه وهو الكفارة حتى وجب عليه ان يحنث نفسه ويكفر يمينه فان من وجوب الحنث
عينا استحالة وجوب البر بنفسه لمضادة بينهما لكن لما كان عاجزا عن البر اما عادة او شرعا وجب التحول
بوجوب الخلف حتى انه لو لم يكن الاصل وهو البر ممكنا لم يثبت الخلف كما في يمين الغموس لما لم يكن البر ممكنا لم يثبت
الكفارة فقد اتضح بهذا ما قلنا ان القدرة على نوعين قدرة شرطها لتحصيل ما كلف به عينه وذلك عند
سلامة الالات وصحة الاسباب وهذه القدرة يظهر اثرها في المامور به عينه اما اداء او قضاء وقدرة متوهمة
لا يحصل بها القدرة للمكلف عادة على اتيان عين ما امر به فاعتبر هذه القدرة لامكان الاداء في حق ثبوت الخلف
اذا الشيء يدرك تقديرا وان كان غير ثابت في الحال الا ترى ان القادر على استعمال الماء حقيقة يعد عاجزا تقديرا
كما لما المعد لدفع العطش وكالنايم ايضا ما يعد قاصرا على الاداء تقديرا حتى يظهر اثره في وجوب القضاء والقضاء
بتوهم امكان الاداء فكذا ما اذا انقضى الوقت وجد ما ذكرنا من الاسلام والبلوغ وغيرهما لان القدرة في الحال
في الزمان الماضي من المستحيلات فلم يمكن ان يعد قادرا ثم ما ذكرنا من نوعي القدرة ليس بشرط في وجوب القضاء
على ما ذكرنا انه في النفس الاخير لا يمكنه تدارك ما فاته من الاداء في العمر كله ولهذا ينبغي عليه بعد الموت وليس ذلك
كالجزء الاخير من الوقت في حق الاداء لانا اعتبرنا ذلك لظهور اثره في حق خلفه ولا خلف للخلف فعلم ان القدرة مختصة
بالاداء فان قيل اما الفرق بين النذر واليمين حيث يشترط في النذر ان يكون مشروعا لذاته ليصار الى الخلف
ونشترط في المحلوف عليه ذلك ليصير الى الخلف قلنا لان الفعل المنذور مقصودة في النذر بعينه ولهذا الوفاء
عن نفسه يجب القضاء الا الفعل المحلوف عليه غير مقصود بعينه في اليمين لان المقصود من اليمين صيانة اسم الله تعالى عن الهتك

اما بنفسه او بخلفه ولهذا لو نذر ان يحج الفقير وجب القضاء ولان وجوب المنذور مضاف الى ايجاب العبد صورة ولم يدخل
في ولاية العبد ايجاب ما حرمه الشرع والكره قوله عليه السلام لا نذر في معصية الله واما وجوب المحلوف فبايجاب الله تعالى
بقوله واذا حلفتم واحفظوا ايمانكم فلله تعالى ولاية الايجاد والاعدام فكان له ايجاب ما كان حراما لذاته ان
يجعله ايجابا لغيره ايضا كما له ولاية تحريم ما كان حلالا لذاته ان يجعله حراما لامر غيره فعلى هذا قال علماؤنا
اذا قال الرجل لله علي ان اصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان فقدم فلان بعد الاكل او بعد الزوال لا يجب الصوم
لان المضاف الى وقت كالموجود عند ذلك الوقت ولو نجز عند وجود المضاف اليه فقال لله علي ان اصوم اليوم
بعد الاكل او بعد الزوال فانه لا يصح لما ذكرنا ان النذر انما يصح بما هو عبادة مقصودة والصوم بعد الاكل
او بعد الزوال ليس بعبادة وهذا بخلاف ما اذا حلف وقال والله لاصومن اليوم الذي يقدم فيه فلان فقدم فلان
بعد الاكل او بعد الزوال حنث لما ذكرنا ان اليمين كما تنعقد في المشروع فكذلك تنعقد على غير المشروع فان قيل
التصور شرط لانعقاد النذور وههنا غير ثابت فوجب ان لا يحنث قلنا اما على قول ابي يوسف رحمه الله فظاهر
لان التصور ليس بشرط لانعقاد اليمين عنده لما عرف في مسالة الكوز وعندهما وان كان شرطا فهو موجود
لوجهين احدهما ان التصور شرط في الجملة نظرا الى الامكان وانه موجود لانه لا يستحيل في العقل ان يجعل الامساك
بعد الاكل صوما كما بقي الصوم شرعا في حق الناسي والثاني التصور ثابت وقت مباشرة التصرف لانه يجوز ان يقدم
فلان قبل الاكل وقبل الزوال الا ان الصوم في هذه الحال ممتنع شرعا وعادة فيحكم التصور فتنعقد اليمين ويحكم
امتناعه شرعا وعادة يحنث كما اذا حلف ليمسن السماء او ليقلبن هذا الحجر ذهبا فان ذلك متصور عقلا
لكنه ممتنع عادة فكذلك ههنا واما شيء مما ذكرنا من القدر ليس بشرط للقضاء على ما ذكرنا فعلم ان القدرة
مختصة بالاداء دون القضاء قوله واخر وقت الصلوة بان اخر ركن من الوقت مقدار ما يصلح للتحريمة وهذا لان
السبب الموجب جزء من الوقت وشرط وجوب الاداء كون القدرة متوهم الوجود لا كونه متحقق الوجود لان
ذلك شرط حقيقة الاداء لا شرط وجوب الاداء وهذا التوهم موجود ههنا لجواز ان يظهر الامتداد في الوقت
بان يسكن الله تعالى الشمس مقدار ما يسع الصلوة كما فعل لسليمان عليه السلام قال الله تعالى اذ عرض عليه
بالعشي الصافنات الجياد الى قوله ثم ردوها علي روي ان سليمان عليه السلام غزا اهل دمشق ونصيبين فاصاب الف
فرس وقيل ورثها من ابيه واصابها ابوه من العمالقة وقيل خرجت من البحر ولها اجنحة فقعد يوما بعدما
صلى الاولى على كرسيه واستعرضها فلم تزل تعرض عليه حتى غربت الشمس وغفل عن العصر او عن ورد من الذكر
كان له وقت العشي وتهيبوه فلم يعلموه فاغتم لما فاته فاستردها وعقرها متقربا لله تعالى وبقي مائة
فما في ايدي الناس من الجياد فمن نسلها وقيل لما عقرها ابدله الله خيرا منها وهي الريح تجري بامره رخاء حيث اصاب
ثم التوارى بالحجاب مجاز عن غروب الشمس عن توارى الملك والذي دل على ان الضمير للشمس مرور ذكر العشي ولا بد
للضمير من جرى ذكر او دليل ذكر كذا في الكشاف والضمير البارز في ردوها للصافنات الجياد كذا في التيسير
وكان رد الشمس لسليمان عليه السلام على هذا لم يثبت بالكتاب بل بدليل اخر وفي شرح التاويلات ثم جائز ان يخرج
تاويل الاية على غير حقيقة عقر السوق وضرب الاعناق بل هو كناية عن الكي على السوق والاعناق وجعلها

ولاية صح

اليمين صح

في سبيل الله ليركبها الغزاة في محاربة الكفار وتسليمها الى الناس كفارة له عما راى من نفسه التقصير او
شكر الما اكرمه الله تعالى من اعادة الوقت او وقف الشمس حتى لا يخرج الوقت فصلى العصر في الوقت والله تعالى اعلم
قوله فصار الاصل مشروعا اى الاداء مشروعا لتوهم القدرة ثم ينتقل عنه الى الخلف وهو القضاء للعجز
كما في الحلف بمس السماء ينعقد اليمين موجبة للبر وهو مس السماء ثم ينتقل موجبه الى الكفارة للعجز فان خطاب
الاصل وهو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم يتوجه عليه لاحتمال وجود الما في المفاوز كما حكي عن ايوب السختياني
رحمه الله انه كان يسافر مع جماعة فاغناهم عن طلب الماء، وقد حكي عن ابي تراب النخشبي رحمه الله ما هو قريب الى هذا
قوله وهي زائدة على الاولى اى في اليسر درجة وهي وجه التغيير فان الواجب بالقدرة الميسرة انما وجب
متغيرا عن اصل القدرة الى قدرة اليسر فسمي كذلك لان التغيير صفة له لا شرط فوضح ان الواجب عند
القدرة الممكنة لا بطريق اليسر بل بطريق انه لا وجود لهذا الفعل الا عند وجود هذه القدرة وفيما نحن فيه
الله تعالى لطف لعباده وتفضل عليهم ولم يوجب عليهم بالقدرة الممكنة مع انه يجب على العباد عبادة الله تعالى
اذا تمكنوا منها والقدرة على اداء الفعل قبل القدرة الميسرة وحيث لم يجب ويتوقف عليها كان الواجب
متغيرا من العسر الى اليسر وهذا معنى قوله شغير بالثانية صفة الواجب ثم حاصل الفرق منهما اى بين الواجب
بالقدرة الممكنة وبين الواجب بالقدرة الميسرة ان القدرة في الواجب بالقدرة الممكنة شرط لا صفة والقدرة
الواجب بالقدرة الميسرة صفة لا شرط لانه تغيرها والتغيير للمتغير صفة والموصوف بصفة لا يبقى الا بها
والا لم يكن موصوفا بها بخلاف المشروط بشرط فانه قد يبقى المشروط بدون الشرط كما في الشهود في باب
النكاح فلا اشتراط لبقا الشرط لبقا المشروط قوله ولهذا قلنا انه يسقط الزكوة الى اخره هذا
ايضاح لصور الواجبات التي ثبتت بالقدرة الميسرة استدلالا بسقوطها عند فوات اليسر وهي اربع الزكوة
والعشر والخراج والكفارة اما الزكوة فلا اشكال في انها ثبتت بالقدرة الميسرة لان الشرع انما اوجب
الاداء في المال النامي فانه ما اوجب الاداء الا بعد مضي الحول ليتحقق النما، فيكون المؤدى جزءا من الفضل اذ اصل
التمكن من الاداء ثابت بكل مال ولذلك تسقط الزكوة بهلاك المال وان كان بعد التمكن من الاداء ولا تدخل
على هذا ما اذا هلك بعض النصاب ولم يبق النصاب تاما فيبقى الواجب بقدر ما يوازيه من حصة النصاب لانا نقول
ان اشتراط النصاب في الابتدا ليس لاجل اليسر بل لتصير الموصوف به اهلا للاغنا لقوله عليه السلام اغنوهم عن
المسألة وان كان النص ورد في صدقة الفطر لكن المعنى فيه تدخله الفقير وهذا المعنى بعينه موجود في الزكوة فكان
معنى الاغنا ثابتا في الزكوة بدلالة النص والاغنا من غير الغني لا يتحقق كالتمليك من غير المالك فجعل الشرع
حد ذلك ملك النصاب فبهذا التقدير نعلم ان اشتراط النصاب من قبيل القدرة الممكنة لا من الميسرة
فحينئذ كان ذلك شرطا للوجوب وشرط الوجوب لا يشترط دوامه اداء الوجوب في الواجب الواحد لا يتكرر فلذا اشترط
فلذلك يبقى الواجب بقدر ما يخصه من النصاب عند نقصان النصاب بالهلاك بعد الوجوب فان قلت فشرط
اولا القدرة الممكنة لان ذلك ادنى ما يتمكن المرء من الاداء، بدنيا كان او ماليا فعلى هذا في ذلك لو كان اشتراط
النصاب من القدرة الممكنة ينبغي ان يجب الزكوة حين قدر على مقدار الزكوة كنصف دينار او خمسة دراهم لان الممكنة

فحصل ولم يجب بل وجبت عند ملك اضعاف ذلك اضعافا فعلم ان اشتراط النصاب من القدرة الميسرة كاشتراط النما،
قلت ادنى ما يتمكن المرء من الزكوة النصاب لانا لو اعتبرنا ملكه قدر الزكوة يلزم عود الامر على موضعه
بالنقض لانه لو وجب الدفع الى الفقير عنده كانه ذلك لصار هو محتاجا الى المسألة وهذا لا يجوز لان الدفع الى نفسه
اولى من الدفع الى غيره حتى اذا كان لكنا مقدارا من الطعام وهو وغيره محتاجان اليه فلو دفع الى غيره يموت
جوعا او عطشا فانه لا يجوز الدفع الى غيره بل هو حرام فكل حكم يوجب نقض سببه فهو باطل لا حينئذ لا يميز بين
المخاطب والمصرف اولا انه يلزم حينئذ وجوب الدفع في صورة عدم جواز الدفع لانه يفضي وجوب الدفع على علم انه
لو دفع خاف الهلاك على نفسه وذلك لا يجوز واذا كان كذلك لا بد من عين المخاطب باداء الزكوة والمخاطب
هو الغني فوجب في عرفان الغني الرجوع الى ادنى ما قدره الشرع بملك المال لانه لا شك ان الغني بكثرة المال وليس
للكثرة حد يعرف به واحوال الناس فيه شتى فقدر الشرع ادناه بنصاب واحد فهو ما قلنا ان ادنى ما يمكن
به المرء من الاداء في الزكوة النصاب الواحد لان اليسر لا يزداد بزيادة المال في حق وجوب الزكوة اذ الوجوب في
الكل ربع العشر وذلك لا يتفاوت بين القليل والكثير الا ترى ان تيسير اداء الخمسة من المائتين وتيسير
اداء الدرهم من الاربعين سواء حيث ان كلا منهما ربع عشر المال فعلم بهذا ان اشتراط النصاب لم يغير صفة
الواجب بل هو قدرة ممكنة فان قيل النصاب لما الحق بالقدرة الممكنة وجب ان يبقى عليه الوجوب بعد هلاك كل
النصاب لما ان القدرة الممكنة لا يشترط بقاؤها لبقاء الواجب كما في صدقة الفطر وغيرها قلنا نعم كذلك
الا ان الاشكال انما يلزم علينا ان لو شرطنا بقاءه باعتبار القدرة الممكنة وانما شرطنا دوامه باعتبار دوام
صفة النماء في كل جزء وهو القدرة الميسرة وشرط دوامه لهذا لا لذلك ثم لما هلك بعض النصاب فات
بقدره النماء ايضا فسقط بقدره الزكوة لفوات القدرة الميسرة وهي النماء في ذلك القدر فاذا هلك كل
النصاب فات كل النماء المتعلق به فسقطت الزكوة لفوت النماء الذي هو من القدرة الميسرة لا لفوت النصاب
واما العشر فانه مؤنة الارض النامية حقيقة الخارج والنمو حقيقة الخارج فتوقف الحكم الى وقت وجود النماء
دليل على اليسر فلذلك لا يبقى وجوب العشر بعد هلاك الخارج واما الخراج فانه مؤنة الارض النامية الا ان
النماء ههنا قد يكون بطريق التحقيق بحقيقة الخارج كالعشر وقد يكون بطريق التقدير بان كان يتمكن من الزراعة ولم
يزرع فيجعل الخارج سالما لرب الارض تقديرا حكما لتقصيره ولا يمكن هذا التقدير في العشر لكون الواجب جزءا من
الخارج والجزء الحقيقي لا يكون الا من الكل الحقيقي فلذلك اشترط حقيقة الخارج واما في الخراج فيمكن جعل الخارج
تقديرا لا حقيقة لكون الخراج من غير جنس الخارج حتى وجب الدراهم من الاراضي الخراجية فجعلت القدرة الميسرة
موجودة تقديرا فيه لتعلقه بالنماء وان كان تقديرا فلذلك لا يبقى وجوب الخراج بعد زوال تمكن الخارج تقديرا بان
نزت الارض او غلب الماء عليها او انقطع عنها ولم يتوصل الى الزراعة اما اذا زرع ثم اصابت الزرع آفة سقط
الخراج لانه لما وجد الخارج وهو النماء الحقيقي انتقل الحكم من التقديري الى الحقيقي فبعدما اصابته الآفة من غير صنع
الزارع لم يبق نماء لا تحقيقا ولا تقديرا فلو قلنا ببقاء الضمان انقلب غرما محضا فلا بد من تعليق الحكم بالنماء حينئذ فانه
لما وجب في ابتداء وجوبه بصفة اليسر متعلقا بالنماء لا يبقى واجبا الا بتلك الصفة اولا ان الزرع مضاف بهلاك الخارج

فيستخو المعونة ولو اخذناه بالخراج كان فيه استيصاله كذا في المبسوط واما الكفارة اليمين فانها وجبت
حين وجبت بالقدرة الميسرة لان الملزم احدهما التخيير من انواع التكفير بالمال والتخيير تيسير لان التخيير
للاختيار والتخيير وانما شرع الجنايات لا شرعا ليترفق بما هو الارفق له ويختار ما هو الاهون والايسر عليه لانه اذا
وجب عليه الشيء عينا من غير خيار وربما يشق عليه وهذا امر ظاهر من اهله يمكن دفعه فان قلت التخيير
في صدقة الفطر وانها لم تجب بالقدرة الميسرة قلت ذلك التخيير تخيير صورة لا معنى اذ الواجب هناك
واحد معنى وان اختلف صورة فان نصف صاع من بر وقيمة صاع من شعير عندهم واحدة واما هنا الاشياء
الثلاثة مختلفة صورة ومعنى فاوجب التخيير التيسير ههنا ولم يوجب هناك ولان الاشياء في صدقة الفطر
كلها بالكولة ومن حيث ان كلها ما كول شيء واحد بخلاف انواع الكفارة والثاني من الدليلين انه عند العجز عن
التكفير بالمال انتقل الحكم من المال الى الصوم مع توهم القدرة على المال فيما يستقبل الزمان ولم يعتبر العدم
في العمر كله كما اعتبر العدم في العمر كله في قوله ان لم آتك فعبدي حر اذ تقديره بالعمر يبطل اداء الصوم فيبقى حينئذ
في ضمان الكفارة في الآخرة بل اعتبر العجز الحالي للتكليف تيسيرا فثبت ان القدرة ميسرة فيها فلذلك سقطت
الكفارة المتعلقة بالمال عند هلاك المال واستهلاكه وان كان المكفر حال وجوب الكفارة قادرا على الكفارة
بالمال لان المال الواجب اذا ثبت وجوبه بالقدرة الميسرة يفوت عند فوات القدرة ثم هذه الاربعة مستوية في الاقدام
في ان وجوبها بالقدرة الميسرة وان كان احكام افرادها تتفاوت في نفسها فتختص بخصايص بها دون غيرها
حتى ان الدين يمنع وجوب الزكوة في الروايات جميعا ولا يمنع وجوب الكفارة المالية في بعض الروايات وكذلك
يتفاوتان في الاستهلاك وكذلك لا يعتبر في مال الكفارة كونه ناميا ولا تعتبر صفة الغنى فيمن يجب عليه لان
الشرط القدرة الميسرة للاداء على وجه ينال الثواب بالاداء فيكون ذلك ساترا للجرم من الاثم بارتكاب المحظور
فلا يتفاوت لذلك كون المال ناميا وغير نام والعشر لا يسقط بموت من عليه مع بقاء الخارج ولا يؤمر بالايصاء
والزكوة لا يسقط بالموت لكن يؤمر بالايصاء لان الواجب في الزكوة اداء العبادة ولا يتحقق هذا الوصف
بمجرد تمام محله من غير اختيار وفي العشر معنى العبادة ليس بمقصود فيبقى بعد موته وان لم يوص كالدين وكذلك
الخراج اذا حصل الخارج ثم هلك قبل ادائه يسقط بعد موته وان لم يوص واما الحج وصدقة الفطر فان وجوبهما
بالقدرة الممكنة لا الميسرة لان الشرط في الحج ادنى التمكن دون اليسر لان اليسر في سفر الحج لا يكون الا بالخدم
والمراكب والاعوان وذلك ليس بشرط بل الشرط فيه ادنى التمكن وهو بالزاد والراحلة وذلك شرط
وجوب الاداء فلا يشترط بقاؤه لبقاء الواجب فان قلت ان شرط وجوب الاداء في القدرة الممكنة
كونها متوهم الوجود لا كونها متحقق الوجود حتى ان الكافر اذا ادرك الجزء القليل الذي يسع التحريمة لا غير
ظاهرا في حق وجوب الصلوة مع ندرته في حق الامتداد باعتبار احتمال الامتداد فينبغي ان يثبت الممكنة ههنا
بالقياس على ذلك بدون الراحلة بل اولى لان سفر الحج راجلا غير نادر حتى صح به النذر وقد وجد في حق كثير
من الناس ومن يوجد فعلا ايضا غالبا فاشتراط الزاد والراحلة مع ذلك يشير الى انه للتيسير قلت الوجوب
هناك مثل ملك الممكنة فائدة لانه يظهر اثره في الخلف وهو القضاء ولا كذلك ههنا لان الاداء ههنا

مستدام ولا يفوت الحج بفوت المكلف فلذلك اشترط ادنى ما يتمكن به المرء من السفر المعتاد وذلك بقدرة
الزاد والراحلة لان ثمرة هذا الوجوب في عين الواجب واثر ذلك الوجوب في خلفه فلذلك لم يشترط هناك
بالممكنة المعتادة لتحقق الممكنة في خلفه كما في الحلف بمس السماء فلذلك لم يشترط القدرة على عين ذلك
الواجب على وجه العادة فافترقا واما صدقة الفطر فاشتراط الغنى فيها كان للتيسير بل لتصير المكلف
اهلا للاغناء اذ الاغناء من غير الغني لا يتحقق لان الولاية المتعدية فرع الولاية القائمة والدليل على
ان اشتراط الغنى لا لليسر وجوبها بسبب راس الحر والمدبر وام الولد والعبد والمديون
ولا يلزم انها لا تجب عند قيام الدين وقت الوجوب لان الدين يعدم الغنى الذي هو شرط الوجوب وبه تثبت اهلية
الاغناء فان قلت اشتراط اهلية الاغناء انما كان بسبب قوله عليه السلم اغنوهم عن المسألة في مثل هذا
اليوم والاغناء المذكور في النص هو الاغناء عن السؤال وهو يحصل بدفع نصف صاع من البر فالواجب بالقدرة
الممكنة فينبغي ان يجب على من كان قادرا على نصف صاع من الطعام ولا يشترط النصاب بل الطريق الاولى
لان اغناء الفقير عن السؤال ثبت بعبارة النص وعن الغني ثبت باشارة النص وتتفاوت الحكمان في القوة والضعف
حسب تفاوت موجبهما قوة وضعفا لما عرف في فصل الامر والنهي قلت الجواب عن هذا هو عين الجواب عن السؤال
الذي يرد في اشتراط النصاب في الزكوة بانه من القدرة الممكنة وقد بيناه مشبعا في هذا الفصل قوله
الا ترى انه يجب بثياب البذلة البذلة اسم لثوب يبتذل اي يمتهن ويستعمل باللبس يعني لو ملك ثياب البذلة
فاضلة عن حاجته الاصلية ما يساوي نصابا يجب عليه صدقة الفطر كذا في المحلبات وقيل المراد بالابتذال
الابتذال في المواسم والاعياد وهو ثياب الجمال او ملك كثيرا من ثياب البذلة فاضلا عن الحاجة كذا وجدت
بخط شيخي رحمه الله قوله ولم يجعل البقاء مفتقرا اليه واما شرط الوجوب حتى اذا هلك المال بعد وجوب صدقة
الفطر او هلك من وجب عليه بعد وجوب الاداء او هلك راس من وجب عليه بسببه صدقة الفطر بقي واجبا
لانه وجب بالقدرة الممكنة فصل في صفة الحسن للمامور به لما ذكر حكم الواجب بالامر شرع في بيان صفة
ذلك الحكم لان الصفة انما تكون بعد وجود الموصوف لانها تبع للموصوف اعلم ان حسن المامور به انما يثبت ضرورة
حكمة الآمر شرعا لا لغة ولا عقلا فان الآمر لما كان حكيما علم انه لا يامر الا بما هو حسن شرعا قال الله تعالى
قل ان الله لا يامر بالفحشاء والامر طلب ايجاد المامور به بابلغ الجهات ولهذا كان مطلقه موجبا شرعا والقبيح واجب الاعدام
شرعا فما هو واجب الايجاد شرعا يعرف صفة الحسن فيه شرعا كذا ذكره الامام السرخسي رحمه الله وانما قلنا انه لم يثبت
لغة لان الامر كما جاء من آمن وهدى جاء من كفر وعصى وانما قلنا انه لم يثبت عقلا لورود النسخ في بعض المامورات
من نحو امساك الرواني في البيوت والعفو والصفح عن الكفرة المحاربين وجواز الصلوة بالتوجه الى بيت المقدس
ولو كان الحسن فيه عقليا لما ورد النسخ على خلافه لان العقلي لا يتبدل لان حسنه ذاتي كحسن شكر المنعم وحسن كف الاذى
عن غيره ولو ورد الامر فيما لا يدرك اصلا بالعقل كذبح الاضحية ورمي الجمار فكان حسن المامور به من مدلولات
حكمة الآمر عندنا وعند الاشعري من موجبات الامر لانه لا حظ للعقل عندهم في معرفة الحسن والقبح وانما يثبت
الحسن والقبح بالامر والنهي وعند المعتزلة يعرف حسن الاشياء وقبحها بالعقل نفسه وعندنا العقل دليل ومعرف

غير موجب على ما سيجي ثم وجه الانحصار فيه ان المامور به اما ان كان حسنا لعينه اي موجب الحسن للمامور به
في ذاته وعينه لا في غيره واما ان كان حسنا لمعنى في غيره ثم ذلك الغير اما ان يحصل بنفس فعل المامور به
او بفعل مقصود فيما سواه والذي حسن لمعنى في عينه اما ان عرف حسنه بمجرد العقل النظري في ضمن غير
واسطة الشرع كتعظيم من هو مستحق التعظيم وتصديق من هو مستحق التصديق والعدل والاحسان او بواسطة
الشرع لا بالعقل نفسه كالزكوة والصوم والحج فان الزكوة وان كانت حسنة في نفسها لكن حسن العبادة فيها
انما يعرف بالشرع لانه من حيث انه انفاق يستوي فيه الغني والفقير والولد والوالد وغيرهم بل الاولى ان يكون
الانفاق في حق الوالد والولد وكذلك الصوم هو منع نعم الله تعالى عن مملوكه والحاق الضرر به وهو حرام
شرعا وقبيح ظاهرا حتى لا يجوز للمرء ان يجرح نفسه ويقطع يده وكذلك الحج من حيث انه سفر وقطع مسافة
يساوي سفر التجارة ولكن ثبت حسن هذه الاشياء بالوسايط وهي ايصال الكفاية الى الفقير بامر الله تعالى
وقهر النفس الامارة بالسوء في منع شهوتها بامر الله وتعظيم شعايره لشرف البيت غير ان هذه الوسايط
لا تخرجها من ان تكون حسنة لعينها لان حاجة الفقير كان بخلق الله تعالى اياه على هذه الصفة لا بصنع شره بنفسه
وكون النفس امارة بالسوء بخلق الله اياها على هذه الصفة لا لكونها جانية بنفسها باختيارها وشرف البيت
جعل الله اياه مشرفا بهذه الصفة لا بذاته وعن هذا قيل ما انت يا مكة الا وادي شرفك الله على البلاد
فعرفنا انها في المعنى من القسم الذي هو حسن لعينه فلذلك الحقه به. قوله ما كان المعنى في وصفه الالف
واللام في المعنى للعهد اي ذلك المعنى الذي صار المامور به حسنا باعتباره قوله كالصلوة فان قلت في
ايرادها نظير ما ذكر شبهتان احديهما ان الذي حسن لمعنى في عينه بغير واسطة هو الذي لا يتوقف عرفان حسنه
الى ورود الشرع كالايمان بالله ولهذا ذكر في مقابلته في النهي الذي قبح لمعنى في عينه بلا واسطة الكفر وكان من
حقه ان يذكر هنا في مقابلته الايمان كما ذكر الشيخان الجليلان في العلم اعني الامام السرخسي والامام البزدوي رحمهما الله
تحقيقا للمقابلة كتاب الامر والنهي ولان الصلوة يجري فيها النسخ حتى انتسخت من خمسين الى الخمس وقد يكون
غير حسنة في غير حينها وحالها وما كان حسنا في عينه لا يجري فيه النسخ ولا انتفى الحسن العقلي في وقت من الاوقات
لان الموجب لحسنه عينه وعينه قايم ولو كان حسنها لذاتها لورود الشرع لكان جميع المشروعات حسنة لذاتها
وليس كذلك والشبهة الثانية لم لم يجعل القبلة واسطة لها وان كان بخلق الله تعالى كما صارت تلك الوسايط
واسطة للزكوة والصوم والحج وتلك الوسايط بخلق الله تعالى ولا اختيار لها وما الفرق بينهما قلت
اما الجواب عن الشبهة الاولى فان المصنف رحمه الله اتبع القوم وفي التقويم ذكر الصلوة في هذا الموضع كما ذكرت
هنا والاوجه في ذلك ان الكلام في صفة حسن المامور به اي الحسن المستفاد من كونه مامورا به والموقوف حسنه على ورود
الامر لما ان الامر حكيم فلا يامر الا بما هو حسن على ما ذكرنا ثم بعد ذلك يقسم المامور به على قسمين فوجب ان يذكر ما يكون
في عينه حسنه بالامر ولم يعرف حسنه قبل ورود الامر وليس شيء من هذه الافعال بهذه الصفة سوى الصلوة واما
الايمان فحسنه ثابت قبل ورود الامر والكلام فيه فورود الامر بالايمان مع هذه الزيادة الزام المعاندين حتى ان
اهل الفترة ومن نشأ في شاهق الجبل بعد المكنة بالتامل مواخذون بالايمان فيما ارى اختيارا اهل الاصول والفروع

والموسي في المعقول والمسموع اعني الامام القاضي ابا زيد الدبوسي رحمه الله هذا الترتيب لاجل هذا المعنى
واما الجواب عن الشبهة الثانية فان جهة القبلة انما تصلح واسطة للصلوة لان الواسطة اسم لشيء خارجي عن الفعل
وهو يتوقف حسن الفعل الى وجوده لان الواسطة انما تكون بين الشيئين وهذه الافعال اعني الزكوة وامثالها تنفصل
عن هذه الاشياء ولكن يتوقف حسنها الى وجود هذه الاشياء فاما الصلوة فلا يمكن فصلها عن جهة منكرة ولكن
الشارع عين الجهة المنكرة بالجهة المعينة وهي الكعبة فصارت الجهة كانها داخلة في ماهية الصلوة غير خارجة
عنها فلم تعتبر واسطة كما اعتبرت في غيرها ولان دفع المال ليس بعبادة في نفسه ولكن حاجة الفقير جعلته
عبادة بالامر وكذلك الصوم والحج حتى كانت الواسطة ما ليس بحسنة حسنة فتعتبر واسطة واما المقصود
من الصلوة هو الله تعالى وتعظيمه وتعظيم من هو مستحق التعظيم حسن في نفسه فلم تجعل الجهة ما ليس بحسنة حسنة
فلم تكن الواسطة منظورا اليها لما ان المقصود وهو حسن العبادة حاصل دونها فلم تعتبر واسطة ولهذا ابقى
الصلوة فعلا صالحا للتعظيم عند عدم هذه الجهة المعينة عند اشتباه القبلة وكذلك عند استدبار القبلة
في النافلة على الراحلة بخلاف الزكوة وامثالها فانها لم تبق حسنة عند عدم وسايطها المحسنة فلو كانت
الجهة المعينة هي المحسنة لما كانت حسنة عند عدمها وهذا ظاهر قوله فانها تتأدى بافعال واقوال
قدم الافعال على الاقوال وان كان اول ما فرض وشرع فيها من الاقوال وهو التحريمة لما ان الافعال في ماهيتها
ادخل واعرف في ثبوتها من الاقوال بدليل وجوب الصلوة على من قدر على الافعال دون الاقوال وعدم وجوبها
في عكسه قوله وضعت للتعظيم وذلك لما عرف ان الصلوة اجمع خصلة من خصال الدين في تعظيم الله تعالى
وهذا لان اولها الطهارة سرا وجهرا ثم جمع الهمة واخلاء السر عن غير الله تعالى وهو النية ثم الانصراف عما
دون الله الى الله تعالى بالقصد اليه بالاشارة برفع اليدين الى ما وراء ظهره قبل ثم اول الاذكار التكبير
وهو النهاية في تعظيم الله تعالى وهو قوله الله اكبر ثم الثناء فيه بما لا يشوبه ذكر شيء سواه ثم قراءة كلامه
الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه منتصبا باخذ اليدين في اثنا جوارحه بهيبته وخشوعا
ثم خضوعا عبر بلسانه عن ضميره من التعظيم لله تعالى فعلا وهو الركوع والسجود واذكارهما تنزيه الله تعالى
ثم مع كل حركة تكبير وهذه الخصال باجمعها دالة على التعظيم قوله الا ان يكون في غير حينه او حاله اي
الا ان يكون التعظيم في غير حينه كالصلوة في الاوقات المكروهة او ان يكون التعظيم في غير حاله اي حال
المعظم كما في صلوة المحدث والحايض والنفساء او عند فقد النية وفقد ستر العورة وغيرهما مما فقد شرطها
وذكر في التقويم والتعظيم حسن في نفسه في حق المعظم الا ان يكون في غير حينه او حاله فيشوبه القبح لذلك
العارض ولهذا كانت الصلوة حسنة دائمة فاستقبحت لاوقات مخصوصة واحوال فنهينا عنها قوله
بواسطة حاجة الفقير الى الخبز هذا على طريق اللف والنشر فان قوله بواسطة حاجة الفقير راجع الى الزكوة واشتهاء
النفس راجع الى الصوم وشرف المكان راجع الى الحج وكذلك في قوله تضمنت اغناء عباد الله الى اخره وهو
وقهر عدوه وهو النفس قال النبي عليه السلام رواية عن الله تعالى في خطاب داود عليه السلام يا داود عاد نفسك فانها
انتصبت لمعاداتي ولهذا كان الجهاد مع النفس اقوى من الجهاد مع الكفار حتى سماه النبي عليه السلام الجهاد الاكبر

تقول رجعنا الى الجهاد الاكبر قوله لكون هذه الوسايط ثابتة بخلق الله تعالى مضافا اليه تعالى ان هذه
الوسايط لما لم تكن بصنع باشره العبد بل بخلق الله تعالى اياها كذلك لم تعتبر وسايط فصارت هذه
العبادات من العبد لله تعالى بلا واسطة فلذلك الحسن الذي حسن لمعنى في غيره لا واسطة اصلا فان قلت
لما كانت النفس ليست بجانية في صفتها بل هي مخلوقة كذلك فكيف يكون قهرها بالصوم قلت المراد بالقهر
مخالفة هواها والاحتراز عن مستلذاتها لئلا تقع في ورطة الهلاك فانها لما كانت عدو الله تعالى كان الاجتناب عنها
وعن هواها واجبا وان كانت على اوانها مخلوقة بخلق الله تعالى كما ان التنائي عن النار المحرقة واجب وان كانت النار
مجبولة على الاحراق لا اختيار لها فيه فلذا ههنا صيانة المرء ذاته لازمة وذلك في منع النفس عن هواها
وهواها قال الله تعالى ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى قوله او باعتراض ما يسقط تعيينه اي يسقط
عين الواجب كالجنون والحيض والاغماء في حق الصلوة قوله لعينه احتراز عن غيره لانه وجب لعينه لا لغيره فلا يسقط
بسقوط غيره بخلاف النوعين الآخرين فان الوجوب فيهما متعلق بوجوب الغير وسقوط بسقوط الغير قوله
ما يحصل المعنى بعده بفعل مقصود اي المعنى الحسن للمأمور به بعد ذلك المأمور به بفعل مقصود كاداء الجمعة فهو
فعل مقصود بعد السعي المأمور به بقوله فاسعوا وهو غير مقصود فلذلك لا يسقط وجوب السعي بعد وجوده
اذا لم يحصل المقصود حتى اذا حمله انسان الى موضع مكرها بعد السعي قبل اداء الجمعة ثم خلى عنه كان السعي
واجبا عليه واذا حصل المقصود بدون السعي بان حمل مكرها الى الجامع حتى صلى الجمعة سقط اعتبار السعي في
حقه نقصانا بانعدامه فيما هو المقصود واذا سقط عنه الجمعة لمرض او سفر سقط السعي كذا ذكره الامام السرخسي
رحمه الله وكذلك الوضوء فانه حسن لمعنى في غيره وهو التمكن من اداء الصلوة وما هو المقصود لا يصير مؤديا بنفس
الوضوء وكان حكمه كحكم السعي الا ان نوع السعي ثم اداء الجمعة بدون الوضوء لا يجوز اداء الصلوة
لان من شرط الجواز الطهارة عن الحدث قوله وما يحصل المعنى بفعل المأمور به اي يحصل المعنى الحسن للمأمور به
بفعل المأمور به ولا يتراخى اي لا يزال الحسن عن المأمور به خلاف الوضوء والسعي الى الجمعة فان قيل ينبغي ان يكون
هذا النوع من النوع الآخر من النوعين الاولين لانه لما حصل المعنى الحسن للمأمور به بفعل المأمور صار كانه لا واسطة
بين فعل العبد وبين الله تعالى فكان كالزكوة والصوم قلت ان تلك الوسايط لما كانت ثابتة بخلق الله تعالى لا باختيار
للعبد فصارت مضافة الى الله تعالى فلم تعتبر تلك الوسايط اصلا في حق العبد اما ههنا لما كانت تلك الوسايط
باختيار العبد صارت الوسايط معتبرة في حق العبد فكان المأمور به باعتبار تلك الواسطة حسنا لمعنى في غيره ليتحقق
المغايرة بين فعل المأمور وبين تلك الواسطة فان قلت من اين وقع التاثير للاختيار في اعتبار الفعل
حتى جعلت الواسطة واسطة بوجوده ولعدمه في العدم قلت لان الاختيار يوجد الفعل باعتباره وعند
عدم الاختيار انما يوجد الفعل في ضمن شيء آخر لا بنفسه والشيء اذا ثبت في ضمن شيء يعطى له حكم المتضمن لا حكم المتضمن
فلذلك ينقل فعل المكره الى المكره في اتلاف المال ويجعل كانه فعل من المكره اصلا وفرق بين شرب الخمر من المكره
والمختار في ارتفاع الاثم والمعصية ولان فعل الجناية قد يقع واسطة في قطع الضمان عن الفاعل الاول فعل غير الجناية
واسطة وذلك باعتبار الاختيار وعدمه لما في حفر البئر العبد وابا قرو شق زق الدهن وسيلانه فلذلك ههنا

تعتبر الواسطة واسطة باعتبار الاختيار ولا تعتبر واسطة باعتبار عدم الاختيار فان قلت
كيف وجد الاختيار في صلوة الميت من الغير وهو الميت ولا اختيار له اصلا قلت المراد من اختيار الغير
في صلوة الميت هو اسلام الميت حال حيوته وهو المعنى الحسن لصلوة الميت الا ترى انه كيف قبحت الصلوة ونهي عنها
عند عدم ذلك المعنى الحسن اعني الصلوة على الكفار والمنافقين بقوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا فنعلم
بهذا ان حسن الصلوة على الميت اسلام الميت وذلك معنى في غير الصلوة مضاف الى كسب واختيار كان من العبد
قبل موته وكذلك القتال مع المشركين حسن لمعنى في غيره وهو كفر الكافر كما هو مذهب الشافعي او قصده المحاربة
المسلمين كما هو مذهبنا وكل ذلك مضاف الى اختياره ولذلك اقامة الحدود حسن لمعنى الزجر عن المعاصي لكن المعاصي
تضاف الى كسب واختيار من تقام عليه ولما كان الاختيار ثابتا في كل واحد من ذلك المعنى الحسن للمأمور به وذلك
المعنى مغاير لفعل المأمور به اعتبر واسطة فالحاصل ان قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم مع قوله تعالى
ما قطعتم من لينة او تركتموها قائمة على اصولها امر بتعذيب عباد الله وتخريب بلاد الله ولا حسن فيه ظاهرا
ولكن لما تضمن اعلاء كلمة الله وكبت اعدائه واستيصال شأفتهم حسن المأمور به لحسن ذلك المعنى وكذلك قوله تعالى
الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة حسن الجلد لحسن الزجر عن المعاصي لكن هذا المعنى انما يحصل
بنفس فعل المأمور به لا بفعل قصدي بعده خلاف الوضوء والسعي لكنهما اعني المأمور به الذي يحصل المعنى الحسن بعده
بفعل مقصود والمأمور به الذي يحصل المعنى الحسن بنفس فعل المأمور به يستويان في ان المعنى الحسن معنى وراءهما ثبوت
حسنهما باعتبار ذلك المعنى المغاير لهما حتى سقط وجوبهما عند سقوط ذلك المعنى الحسن لهما فانه اذا سقطت
الجمعة بسبب سقط من جهة المرض والسفر سقط السعي وكذلك الطهارة لو سقطت الصلوة بسبب الحيض والجنون سقطت
الطهارة وكذلك حق المستامن سقط بغيره او قطعه الطريق سقطت الصلوة عليه وكذلك لو سقط حقه بقضاء الولي
حقه بالصلوة عليه سقطت الصلوة عن الباقين وكذلك الناس لو اسلموا حتى علت كلمة الله تعالى سقط الجهاد الا
انه خلاف الخبر وهو قوله عليه السلام الجهاد ماض منذ بعثني الله تعالى الى ان تقاتل آخر امتي الدجال كذا ذكر الحديث
في المصابيح نص فصل في النهي هو منع المكلف عن مباشرة الفعل بقوله لا تفعل وقيل هو قول القائل لغيره على
سبيل الاستعلاء لا تفعل وهو من قبيل الخاص كالامر لان الخاص هو اللفظ الموضوع لمعنى واحد معلوم على الانفراد وهذا
كذلك ثم لما كان النهي مقابل الامر وقد ثبت الحسن للمأمور به ضرورة حكمة الامر فكذا ثبت القبح في المنهي عنه ضرورة حكمة
الناهي قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر قوله والنهي في صفة القبح ينقسم انقسام الامر الى آخره النهي
من حيث انه نهي شيء واحد غير منقسم على اقسام حقيقة اذ هو عبارة عن الصيغة الدالة على معنى معلوم على ما ذكرنا
فكان هذا التقسيم بحسب محال النهي اي النهي حقيقة ثم وجد محله فهذا التقسيم ان نقول صيغة النهي اما ان اضيف
الى ما عرف قبحه لعينه او الى ما عرف قبحه لغيره فان كان لعينه فلا يخلو اما ان كان بدون الواسطة وهو النوع الاول
او بالواسطة وهو النوع الثاني وان كان لغيره فلا يخلو اما ان كان القبح غير داخل في ماهية المنهي عنه وهو النوع
الثالث او كان داخلا فهو النوع الرابع قوله كالكفر والعبث فان قلت ذكر في فصل الحسن للمأمور به
الصلوة من قبيل ما حسن لمعنى في عينه بلا واسطة ولم يذكر الايمان وذكر هنا الكفر مقابلا له اي من قبيل ما قبح لعينه

بدون الواسطة وذكر صلوة المحدث من قبيل ما قبح لعينه بالواسطة وحق التقابل ان تذكر للايمان مكان الصلوة
وتذكر صلوة المحدث مكان الكفر هنا لانه لما كانت صلوة المتوضي حسنا لمعنى في عينه كانت صلوة المحدث قبيحا لمعنى في
عينه حتى يستقيم تقابل الحسن مع القبح والامر مع النهي قلت قد ذكرت ان ذكر الصلوة هنالك وقع
في محله ثم المصنف رحمه الله لم يذكر الكفر هنا في هذا الموضع اتبع فخر الاسلام رحمه الله وفي ذكر صلوة
المحدث ههنا من قبيل ما قبح لعينه بالواسطة اتبع شمس الائمة رحمه الله فانهما هكذا ذكرا في نسختيهما
كما اتبع هناك القاضي الامام ابا زيد رحمه الله ولم يات ببدع ولم يات احد قبله بل اتى في كل واحد منها
ذكرنا بامام سابق ناهر ومقتدى فائق ماهر مع مساعدة المعنى ما اتوا به فانه لا شك ولا ارتياب
لمن عقل ان الكفر بالله تعالى قبيح لعينه اذ هو كفران لمن انعم بجلائل النعم ودقائقها وقبح كفران المنعم
مركوز في عقل كل عاقل بحيث لا يتصور تغيره فان القبح لكان قبيحا لعينه فكان ذكره في ذلك الموضع واقعا
في محله واما ذكر صلوة المحدث ههنا ايضا فوقع في محله لانه قبح صلوة المحدث باعتبار فوات شرطها وهو الطهارة
والشرط غير المشروط لا محالة فكان قبحها بالواسطة لكن لما قبح اصلها ووصفها الحقت بالذي قبح
لمعنى في عينه وذكر في ميزان الاصول ان ما نحن فيه نظير النهي الى ما عرف قبحه شرعا لا عقلا كالنهي
عن الصلوة بغير طهارة فانه ليس بقبيح عقلا فان اعظم العبادات تصح من غير طهارة وهو الايمان بالله تعالى
وكذلك اكثر العبادات فيكون شرط الطهارة في الصلوة امرا شرعيا **قوله** والعبث وهو العبث
ما خلا عن الفائدة اي الفائدة الدينية والدنيوية جميعا وقيل هو ما ليس له عاقبة حميدة والفرق بينه وبين السفه
ان السفه مكابرة على العقل والجري على غير موجب العقل مع وجود العقل والعبث في العقل غير مشروط وجاز
ان يكون للعابث عقل وجاز ان لا يكون لكن مع عمله على خلاف موجب العقل ايضا والسفه من العبث كالظلم
من الجهل فلا شك ان الظلم اقبح من الجهل فكذلك السفه اقبح من العبث **قوله** والمضامين والملاقيح جمع مضمون
وملقوح الاول هو ما في اصلاب الاباء والثاني هو ما في ارحام الامهات وان اردت الضابط فاحفظ الحاء
مع الحاء والصاد مع الضاد لتشابههما في الصورة وتجاورهما في اصل التهجي وفي جمل الغرائب المضامين ما
في اصلاب الفحول ومنه قول الشاعر ان المضامين التي في الصلب ماء الفحول في الظهور الحدب
جمع احدب وذكر الزمخشري في الفائق وقال ان ضمن الشيء بمعنى تضمنه التضمن ومنه قولهم مضمون الكتاب
ضمن كتابه كذا وهو في ضمنه وكان مضمون كتابه كذا واما الملقوح فهو من اللقاح ابستر شدن اشتر وهو
فعل الجزم لا يجيء منه اسم المفعول الا موصولا بحرف الجر تعالى لقحت الدابة وولدها ملقوح به الا انهم
استعملوه بحذف الجار قال انا وجدنا طرد الهوامل خيرا من التانان والمسائل وعدة العام وعام قابل
ملقوحة في بطن ناب حائل الطرد المطرود الهوامل التي لا راعي لها من التذلل والسؤال التانان
للانين الناب الناقة الهرمة اي وجدنا سرقة الابل المطرودة التي لا راعي لها خيرا من التذلل والسؤال وخيرا
من وعد صاحبها ملقوحة مع انها هرمة وحائل والعام اما فاعل كنهاره صائم واما مفعول السارق الليلة
اهل الدار على انه ظرف متسع **قوله** ما جاوره المعنى جمعا وقوله ما جاوره المعنى احتراز عما اتصل به المعنى

وقوله جمعا احتراز عن قوله وصفا على ما يجيء ثم معنى ما جاوره المعنى جمعا هو ان لا يكون المعنى الموجب للقبح
داخلا في ذات المنهي عنه بل انما يجاوره لانه يتراءى لا غير فان هذين الفعلين اعني البيع وقت النداء والصلوة
في الارض المغصوبة نهي عنهما لا باعتبار ذاتهما بل باعتبار السعي الواجب في شغل الارض الغير وهما مجاوران
للبيع والصلوة لان البيع هو مبادلة المال بالمال على سبيل التراضي وترك السعي ليس منه في شيء وكذا الصلوة
عبارة عن الاركان المعلومة وليس الشغل منها في شيء هذا لان الشغل يقوم بالشاغل والشاغل هو المصلي
لا الصلوة فكيف يوصف الصلوة به **قوله** وما اتصل به المعنى وصفا كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر اما البيع
الفاسد فانما كان الموجب للقبح على وجه الوصف لا على وجه المجاورة وذلك لانك لو استقريت البياعات الفاسدة
انما تجد ما يوجب الفساد يجري مجرى الوصف اصله الربوا فانه بيع فاسد اذ هو عبارة عن الفضل الخالي عن العوض
المشروط في البيع كذا في المبسوط والزيادة صفة للمزيد عليه وكذلك بيع الخمر والخنزير بعين معين او بيع العين المعين
بخمر او خنزير فاسد لانه في بيع المقايضة يصلح كل واحد من العينين الثمنية فكان في الخمر والخنزير جهة الثمنية من وجه
والثمن جار مجرى الوصف حيث انه تبع غير مقصود حتى لا يشترط وجود ملكه وقت العقد وكذلك هلاكه لا يمنع صحة
الاقالة على خلاف المبيع واما بيع الخمر والخنزير بالدراهم او الدنانير فان ذلك باطل لتعينهما للمبيعية فكان عدم
المالية في الاصل يوجب البطلان وكذلك البيع فانه فاسد لما ان المشروط موصوف بالشرط فكان الشرط وصفا له
حتى ان التعليق لما يتصل بالشرط لذلك كالوصف لاتحادهما في معنى الوصفية كما في قوله اعتق امرأتي الشيطاء وتعتق
امرأتي ان كانت شيطاء واما صوم يوم النحر فانما كان الموجب للقبح وصفا له لما ان اليوم داخل في ماهية الصوم فان
الصوم هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع نهارا مع النية فكان اليوم كالجزء له وكل صفة لليوم يكون صفة له
وكونه نحرا او فطرا صفة له لان الصفة هي المعنى الذي يقع به التفرقة بين المشتركين وهي عبارة عن الاسم الدال على
بعض احوال الذات وكونه يوم عيد صفة لليوم كذلك لما ان لليوم اوصافا من كونه حارا او باردا وكونه
اول الشهر وعاشره فالفساد الحاصل من قبل وصف اليوم كالفساد الحاصل من قبل وصف الصوم ولما
كان المعنى الموجب للقبح في هاتين الصورتين اعني البيع الفاسد وصوم يوم النحر وصفا لهما كان اتصالهما اكثر
من اتصال المجاور بالمنهي عنه فاورث الفساد فيما كان وصفا له والكراهة فيما كان مجاورا له اذ الحكم يثبت
على قدر صفة المثبت **قوله** والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول والنهي عن الافعال الشرعية يقع
على القسم الاخير وقال الشافعي رحمه الله في البابين ينصرف الى القسم الاول الا بدليل الخارج ههنا الى الزيادة لكشف
وايراد نظاير لما ذكر كل واحد منهما عن الاخر المراد من الافعال الحسية هي ما يتوقف وجودها على الحس ويعرف
حسيتها بدون الشرع كالزنا والقتل وشرب الخمر فان هذه افعال غير موقوف وجودها الى ورود الشرع فانها هي
ويعلمها من لم يعلم الشرع او لا يعلم والافعال الشرعية هي ما يتوقف وجودها واعتبارها على الشرع ولا يعرف
معناها الشرعي من لا يعرف الشرع كالصلوة والصوم والبيع فان الصلوة لغة هي الدعاء وفي الشريعة عبارة عن الاركان
المعلومة بشرائطها وادابها وكذلك الصوم لغة هو الامساك وفي الشريعة الامساك عن المفطرات الثلث نهارا
مع النية مع اشتراط الوقت والطهارة عن الحيض والنفاس والاهلية من اول الوقت الى اخره والايمان فكان حاصل

معنى الافعال الحسية هو ما كان وجوده حسا ومعنى الافعال الشرعية هو ما كان وجوده شرعا ولو لم يرد
الشرع بها يعلم هو حسا ثم النهي اذا ورد عن الافعال الحسية يدل على كونها قبيحة في انفسها لمعنى في اعيانها
بالاجماع لان الناهي كامل الولاية وله القدرة الكاملة والحكمة البالغة فيقتضي النهي القبح في اعيانها وهي
نوع من القبح في اعيانها في الحسن فصارت قبيحة في انفسها فيحرم ذاتها الا ان النهي كقوله تعالى ولا تقربوا الزنى ولا
تقتلوا اولادكم الا اذا قام الدليل على انها قبيحة لمعنى في اغيارها فحينئذ يدل على مشروعيتها بانفسها كقوله تعالى
ولا تقربوهن حتى يطهرن فنعلم ان النهي كان لمعنى مجاور في المحل لا لذاته وهو استعمال الاذى بدليل سياق الاية
وهو قوله قل هو اذى فلذلك لا يبطل احصان حد القذف بالوطي حالة الحيض ويثبت احصان الرجم به فنعلم بهذين
الحكمين ان شرعية الوطي حالة الحيض باقية بعد ورود النهي عنه وكذلك قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج
مكان زوج وآتيتم احديهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا والاخذ فعل حسي ورد النهي عنه ولكن الطلاق قوله تعالى
فلا جناح عليهما فيما افتدت به يدل على ان قبح الاخذ ليس لمعنى في عينه لكن لزيادة الايحاش للمرأة باخذ المال ولذلك
قلنا اذا كان النشوز من قبل الزوج يكره له ان ياخذ منها عوضا في الخلع ولكن لو اخذ مع ذلك يجوز مع الكراهة
واما اذا كان النشوز من قبل المرأة فلا كلام ان مقدار ما اعطاها يطيب له الاخذ واما الزيادة عليه فتطيب ايضا في
رواية الجامع الصغير ومثل هذا كثير في فروع الفقه وكذلك نهي النبي عليه السلام عن المشي في نعل واحد ونهيه
عليه السلام عن اتخاذ الدواب كراسي والنهي عن الاستنجاء باليمين وغير ذلك من النواهي التي وردت عن الافعال الحسية
ومع ذلك تبقى مشروعيتها لقيام الدليل على انها قبيحة لمعنى في اغيارها وهذا الذي ذكرنا من موجب النهي الوارد
عن الافعال الحسية في حكم المستثنى منه وحكم المستثنى لا خلاف بيننا وبين الشافعي واما اذا ورد النهي المطلق
عن الافعال الشرعية يقتضي قبحا في غير المنهي عنه ولكن متصلا به حتى يبقى المشروع مشروعا باصله بعد النهي كما كان
قبل النهي لكن صار قبيحا بوصفه حتى يحرم فعله لانه بالفعل يصير مرتكبا للمنهي عنه ولكن ان فعل مع ذلك
يثبت ويوجد شرعا لانه مشروع واطلق وذلك نحو قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان النهي يعدم الوصف من
شهادته وهو الاداء ويبقى الاصل حتى صح بشهادتهم النكاح وكذلك لو قضى القاضي به ينفذ قضاؤه وفي سائر
الدعاوى [illegible] من الكتاب ونحو قوله عليه السلام الا لا تصوموا في هذه الايام فانها ايام اكل وشرب
وكذلك حديث عقبة رضي الله عنه ثلاث اوقات نهانا رسول الله عليه السلام ان نصلي فيها الحديث وكذلك في الحديث
نهى عن بيع وشرط وكذلك في الحديث نهى عن بيع وسلف ونحو ذلك من نظيره من السنة الا اذا قام الدليل
على انه قبيح لعينه فحينئذ لا يبقى مشروعا باصله ووصفه كما هو حكم المنفي ويكون صورة النهي مجازا عنه ويكون
بمعنى النسخ وذلك نحو قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم فقد ظهر بالدليل على ان الحرمة الثابتة بالمصاهرة كالحرمة
الثابتة بالنسب حتى كان حليلة الوالد بمنزلة البنت وام امرأته بمنزلة امه فكان نفيا وحرم عليهم ما نكح آباؤهم
ويصير صورة النهي عبارة عنه مجازا باعتبار هذا المعنى فكان نفيا كما هو موجب النسخ لا نهيا وقال الامام العلامة
مولانا شمس الدين الكردري رحمه الله قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم لا يرد علينا نقضا فان ذلك لم يكن
مشروعا اصلا بدليل اخر الاية انه كان فاحشة ومقتا وما هذا شأنه لا يكون مشروعا اصلا الا انه اخبر

بكونه فاحشة فيما مضى من الزمان وكلامنا فيما كان مشروعا ثم ورد النهي عنه هل يبقى مشروعا بعد ذلك ام لا
ولانه قرنه بقوله فاحشة ومقتا والفاحشة هي الفعل المتناهي في القبح والمتناهي في القبح لا يكون الا بحلول القبح
في عينه ووصفه ولهذا ذكر الفاحشة في وصف الزنى في قوله ولا تقربوا الزنى انه كان فاحشة والزنى قبيح
لعينه ووصفه فكذا كل فعل شاركه في صفته وكذا المقت عبارة عن شدة البغض واشد البغض لا يكون الا من مرتكب
فعل قبيح اصلا ووصفا وكذلك قوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح قام الدليل على ان نكاح المعتدات
قبيح باصله ووصفه لان قوله تعالى والمحصنات من النساء معطوف على قوله حرمت عليكم امهاتكم معناه وحرمت المحصنات
من النساء وذلك عبارة عن منكوحة الغير ومعتدته فكان نفيا لا نهيا وكذلك قوله عليه السلام نهى عن بيع المضامين
والملاقيح فقد قام الدليل على انه ليس بيع في اصله لان البيع عبارة عن مبادلة المال بالمال بالتراضي والاجنة ٤ سبيل
ليست بمال في الحال لكونها مالا في المآل على طريق الغرر والخطر فيبقى على العدم لان التصرف الشرعي اذا لم يصادف
محله يلغو فكان هذا عبارة عن نفي البيع لا نهيا قوله رحمه الله تعالى على القسم الاول اي على الذي قبح لمعنى في عينه
وقوله تعالى على القسم الاخير اي تقع على الذي اتصل به القبح وصفا حتى صار مشروعا باصله غير مشروع بوصفه
كما في البيع الفاسد الا اذا قام الدليل على انه قبيح لعينه ومذهب الشافعي رحمه الله في هذا اعني في النهي الوارد عن الافعال
الشرعية على خلاف مذهبنا في المستثنى والمستثنى منه سواء فانه يقول مقتضى هذا القسم ان يكون قبيحا في عينه
فكان موجب مطلق النهي في هذا القسم انتساخ المنهي عنه حتى لا يبقى مشروعا اصلا بمنزلة القسم الاول الا ان يقوم
الدليل على انه قبيح لغيره فحينئذ يحمل على ما احتمله النهي وهو حقيقة على اختلاف الاصول وحاصله ان ما هو موجب
النهي المطلق عندنا في هذا القسم هو محتمل النهي عند الشافعي وما هو موجب النهي عنده محتمل النهي عندنا او نقول
ما هو حكم المستثنى عنده فهو حكم المستثنى منه عندنا وما هو حكم المستثنى منه عنده فهو حكم المستثنى عندنا
فعلم بهذا ان الاستثناء في قوله الا بدليل راجع الى المذهبين المذكورين اعني الافعال الحسية والافعال الشرعية
قوله لان النهي يقتضي القبح حقيقة لانه لا يجوز نفيه حتى لا يصح ان يقال ليس نهي الشارع يقتضي القبح كما لا يصح ان يقال
امر الشارع لا يقتضي الحسن وعدم صحة النفي امارة كونه حقيقة واذا كان النهي يقتضي القبح حقيقة يقتضي مطلقه
الكامل وهو القبح لعين المنهي عنه كما ثبت الحسن الكامل بمطلق الامر وهو الحسن لعين المأمور به واذا كان النهي
المطلق محمولا على ما اذا كان قبيحا لعينه يصير النهي نسخا للمشروعات لان القبيح لعينه لا يجوز ان يكون مشروعا
وهذا محل الخلاف فيه لان ادنى درجات المشروع ان يكون مباحا في نفسه واذا لم يكن مشروعا اصلا لا يترتب عليه
الاحكام الشرعية نحو الملك وصحة النذر قوله ولا يلزم الظهار اي حيث لا يوجب انعدام المنهي عنه حتى يعقد
الظهار شرعا لايجاب الكفارة فورد نقضا على ما ادعاه من ان المنهي عنه لا يعقد سببا لاثبات حكم شرعي
فاجاب عنه بقوله لان كلامنا في حكم مطلوب كالملك قد تعلق ذلك الحكم بسبب مشروع كالبيع ثم اذا ورد النهي
عنه هو موصوف بصفة كالشرط المفسد وغيره هل يبقى ذلك البيع المنهي عنه سببا لذلك الحكم المطلوب
ام لا والظهار ليس من قبيل هذا بل حرام مطلق محض من الاصل لانه زور وكذب من القول فكان منكرا عقلا
وشرعا فكان قبيحا لعينه والحكم الذي شرع له وهو الكفارة حكم جزائي والحكم الجزائي انما يستدعي ان يكون

سببه غير مشروع كقتل العمد سبب للقصاص والقصاص حكم مشروع الا انه شرع زجرا وقد عا المرء انكبه
رفعا للعيث والفساد قوله نعتهد اي يقتضي قوله ولنا ان النهي يراد به عدم الفعل مضافا الى
العباد الى اخره في اطلاق لفظ الارادة تسامح لتعالى الله تعالى كما بين الى حاله وعلى توجيهه ذا ينبغي
ان لا يوجد ارتكاب المنهي المنهي عنه وقد وجد بل المرتكبون اكثر من المنتهين قال الله تعالى وما اكثر الناس ولو
حرصت بمؤمنين وقال الله تعالى وقليل من عبادي الشكور فينبغي ان يقال على وتوجيهنا ههنا ان النهي يراد به
وجوب الانتهاء لا الانتهاء وكذلك في الامر يراد به وجوب الايتمار لا الايتمار ولكن لا تعيين معنى الكلام
الا بهذه العبارة فاطلق لفظ ارادة العدم على وجوب العدم خصوصا على قول من يقول ان الارادة لا تتحقق
في حق العدم فكانت الارادة مستعارة عن غيرها ضرورة ثم بيان هذا الكلام ان النهي طلب عدم الفعل
مضافا الى اختيار العبد فيستدعي كون الفعل مقدورا له اذ نهي العاجز قبيح عقلا وشرعا حتى لا يقال للاعمى
لا تبصر وللادمي لا تطر ومعلوم انا نهينا عن صوم شرعي لا الامساك الذي يسمى صوما لغة غير منهي عنه وكذلك
اذ الامساك للحمية او مرض او قلة اشتهاء لا يكون كما المنهي عنه فيدل على ان الصوم الذي هو عبادة
مشروع في الوقت بعد النهي كما قبله ليتحقق النهي لانه اذا لم يكن مشروعا لا يكون وجوده لان وجوده شرعا
فكيف نهي عن امر معدوم ولانا نقول عند النهي كان الصوم متصورا شرعا فكفى ذلك لصحة النهي فلا حاجة الى البقائه
مشروعا بعد ذلك لان النهي لاعدام المنهي عنه من قبل المنهي في المستقبل كالامر للايجاد في المستقبل وهذا
لان موجب النهي الانتهاء وانما يتحقق الانتهاء عن شيء والمعدوم ليس بشيء فكان من ضرورة صحة النهي موجبة للانتهاء
كون المنهي عنه مشروعا في الوقت ليكون المنهي عنه موجودا حتى ينتهي المخاطب عنه ثم وجوده شرعا باعتبار المشروعات ولو
لم يكن مشروعا في اصله لا يكون موجودا في نفسه فكيف يتحقق النهي عن شيء معدوم بخلاف الحسي فان وجوده باحساس
فلا يقتضي النهي مشروعية الفعل الا ان الفعل هناك بمنزلة الوصف ههنا والعين هناك بمنزلة ذات الفعل
ههنا ثم هناك لا يقتضي النهي تحريم العين بل يقتضي تحريم الفعل المضاف اليه فكذلك ههنا لا يقتضي تحريم نفس
الفعل بيان ذلك قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة فانه كان تحريما للفعل القربان ولم تحرما العين الشجرة د
لا يتصور تحريم قربان الشجرة لا يتحقق الصوم وتلبس فيه صوم مشروع بهذا يتبين الفرق بين الافعال الحسيه
والافعال الشرعية ولان الفعل الذي لم يكن مقدورا للنهي كان العدم لعدم تصوره لا لامتناع العبد وكذلك
فلا يتحقق الطاعة غير ان المنهي عنه ان كان فعلا حسيا يستدعي كونه مقدورا حسا وان كان تصرفا شرعيا
يستدعي قدرته على ذلك شرعا تحقيقا للابتلاء على ان النهي يستدعي القدرة على المنهي عنه قال الشافعي
لما اثبت القبح في عين المنهي عنه لم يبق قدرة للمنهي على المنهي عنه شرعا فيجعل النهي والفسخ واحدا والنسخ يغاير
النهي لتضاده لان النسخ لاعدام الشيء شرعا لينعدم فعل العبد لعدم المشروع بنفسه ليصير امتناع العبد
بناء على عدم مشروعية ذلك الشيء والنهي يكون عدم ذلك الشيء بناء على امتناع العبد عما في الحرمي كيف كان
الاصل في هذا فرع في ذاك والفرع في هذا اصل في ذاك لان النهي عبارة عن التصرف في العبد والفسخ عبارة
عن التصرف في الحكم وعن هذا قال النسخ الحكم ونهي العبد ونظير النسخ في المحسوس اخذ الرغيف ممن قصد

بورق الشجرة م

خ تحريم

قلنا بما نتصور في المستقبل العقل لما ثبت [illegible] في المستقبل م

اكله دون تعرض لصاحب الرغيف ونظير النهي منعك صاحب الرغيف دون التعرض للرغيف فيبقى الاكل
على العدم لما كان في الفصلين لكن في الفصل الثاني لامتناع صاحبه لا لانعدام الرغيف وفي الفصل الاول
بقي الاكل على العدم لانعدام الرغيف لا لامتناع صاحبه وهذا واضح جدا وذكر الامام صدر الاسلام ابو اليسر
رحمه الله في اصوله والدليل لاصحابنا ان النهي عن الفعل يقتضي تحقق المنهي عنه باجماع العقلاء فانه طلب الامتناع
من الفعل عرفا ولغة وشرعا وانما يطلب الامتناع عن فعل يتحقق لا عن فعل لا يتحقق لان طلب الامتناع عما لا
يتحقق سفه ويقتضي ايضا قبح المنهي عنه وبطلانه في نفسه لان المنهي عنه يكون قبيحا باطلا فاذا ورد النهي
عن الصوم والبيع يقتضي هذا النهي تحقق الصوم والبيع والبيع اسم لعقد مشروع وكذا الصوم اسم لفعل
مشروع فيقتضي هذا بقاء الصوم مشروعا وبقاء البيع مشروعا ليتحقق المنهي عنه ويقتضي ايضا ان يكون الصوم
والبيع في نفسه لكونه منهيا عنه وليس يمكن ان يجعل الفعل الواحد مشروعا قبيحا في نفسه لانهما متضادان
فيبقى الاصل مشروعا ويصير الوصف قبيحا باطلا حتى يكون المنهي عنه مشروعا من حيث الاصل قبيحا وباطلا من حيث
الوصف عملا بالاصلين جميعا وجمعا بين الحقيقتين على قدر الامكان وليس لاحد ان يقول لما لم يبق مشروعا
من حيث الوصف باطلا من حيث الاصل لانه لا يمكن ذلك لان بطلان الاصل يوجب بطلان الوصف وكل العقد
بما ذكرنا لان بطلان الوصف لا يوجب بطلان الاصل لان الاصل يبقى دون الوصف وهذا خلاف البيع وقت النداء
والصلوة في الارض المغصوبة حيث بقي كل واحد منهما صحيح الاصل والوصف جميعا وان كان كل واحد منهما
منهيا عنه وكذلك طلاق الحائض لان تلك الافعال غير منهي عنها في الحقيقة بل المنهي عنه غيرها لان ترك
السعي في وقت النداء منهي عنه دون البيع فانه لو باع ماشيا الى الجمعة لا يكره ولكن اضيف النهي الى البيع لانه
قد يصير سببا لترك السعي الى الجمعة قوله واما القبح فوصف قائم بالنهي ثبت مقتضى به تحقيقا لحكمه
فلا يجوز تحقيقه على وجه يبطل به ما اوجبه واقتضاه وقوله مقتضى اي بالنهي لحكمه اي لحكم النهي لان النهي
يطرد بلا قضا حقيقته اي تحقق القبح يبطل به اي بتحقيق القبح ما اوجبه اي الذي اوجب النهي القبح فكان الضمير
المستكن في اوجبه راجعا الى الاسم الموصول والمراد به النهي والبارز الى القبح وفي قوله ولا يجوز تحقيقه
الى اخره تعريض لمذهب الخصم فان على مذهبه يلزم ذلك وبيان ذلك ان القبح لما ثبت في المنهي عنه بمعنى
ان يكون القبح في وصف الافعال الشرعية لا في ذواتها واعيانها لانه حينئذ لم يبق الافعال الشرعية اذ بقاؤها
شرعيتها ولما اتصف اعيانها القبح لم يبق مشروعة اصلا اذ المشروعية مع القبح لا يجتمعان فحينئذ يكون
ذلك ابطالا للنهي فثبت ان تحقق القبح في عين الافعال الشرعية ابطال النهي وهو مقتضي القبح والمقتضى
انما ثبت لتصحيح المقتضي لا لابطاله وفي جعل القبح في عين الافعال الشرعية يلزم ذلك فلا يصح فكان هذا في
الحقيقة قول موجب العلة فانه قال النهي اقتضى القبح حقيقة فنقول لما كان القبح مقتضى له يمنع ان يثبت
على هذا الوجه الذي ذكرنا حتى لا يلزم بطلان المقتضي ولا يلزم من بطلانه بطلان المقتضي قوله وكذلك يجب
العمل بالاصل وهو المقتضي اي النهي فيجب العمل بالنهي على ابقائهما وذلك فيما قلنا بان يجعل القبح وصفا
للمشروع فيصير مشروعا باصله غير مشروع بوصفه لانه اجتمع في النهي عن الافعال الشرعية شيئان متنافيان

باطلا م

لان البطلان عبارة عن الانعدام فكيف
يبقى الوصف مع اصله معدوم اذ
العرض لا يوجد بدون المحل بخلاف
العكس فان انعدام الوصف
لا يوجب بطلان الاصل شرح م

القبح مقتضى م

المشروعية والقبح المشروعية لضرورة بقاء النهي نهيا اذ لو لم يبق مشروعا لكون نسخا لا نهيا والقبح لضرورة
حكمة الناهي لان الناهي الحكيم لا ينهى الا عن شيء قبيح وفيما قلنا عمل بهما بقدر الامكان وانا لم نعكس ذلك
جوابه مما ذكره الامام ابو اليسر رحمه الله ولان القبح انما نشأ من ضرورة حكمة الناهي كان الصرف الى الوصف
اولى قوله مثل الفاسد من الجواهر يعني الخمر فاسد اذا انتن وتغيرت صفته ولكن بقي منتفعا باصله
فاما اذا وقعت الدودة فيه بحيث لم يبق منتفعا حينئذ يعني اللحم باطل قوله ولانا نقول المشروع يحتمل
الفساد وهذا جواب لاشكال يتوجه وهو ان الشافعي يقول بين كون الشيء الواحد مشروعا وفاسدا تناف فان الشرعية
تدل على الحسن والفساد يدل على القبح قلت المشروع يحتمل الفساد ووصفه بالنهي كالاحرام الفاسد يعني
لو جامع المحرم قبل الوقوف بعرفة يفسد احرامه ويجب عليه المضي على ذلك ولو ارتكب شيئا من محظورات احرامه
يجب الجزاء وهو دليل على بقائه مشروعا ويجب عليه القضاء في العام القابل وهو دليل على فساد وصفه وكذلك
لو احرم مجامعا يصير محرما مع كون الاحرام منهيا عنه في حالة الجماع فاذا جاز اجتماع الفساد مع المشروعية
في موضع دل ذلك على انه جائز عند قيام دليله فكذلك يجوز اجتماعهما في موضع اخر عند قيام الدليل وقد قام
الدليل على ذلك فيما نحن فيه فيجوز قوله رعاية لمنازل المشروعات فان منزلة المقتضي ان يكون
تابعا للمقتضي ومصححا له لانه شرط صحته ولا يجوز ان يكون مبطلا له لان الابطال دليل القوة ومن في نفسه
ادون منزلة من المقتضي لا يصلح مبطلا فيما لم يوضع للتصحيح فكيف فيما اذا كان وضع الشيء لتصحيح
شيء اخر ثم هو مبطل فلا يليق هذا باوضاع الشرع وفيما قلنا ابقاء المقتضي وهو المنهي على حاله والمقتضي وهو
القبح على حاله وجعل القبح في الوصف الذي هو تبع كما هو منزلة المقتضي رعاية لمنازل المشروعات والشافعي
لم يراع هذه المنازل قوله ومحافظة لحدودها فانا فيما قلنا بقي النهي على حده كما كان والنسخ على حده كما
كان وما هو الاصل والتبع في النهي والنسخ بقي كل واحد منهما على حده وقد ذكر في التقويم ان النسخ رفع المشروع
ثم ينعدم اداؤه لانعدام المشروع والنهي تحريم للفعل ثم ينعدم المشروع بامتناعنا عن الاداء فكان انعدام
المشروع اصلا في النسخ وفرعا في النهي وحرمة الفعل اصلا في النهي وفرعا في النسخ قوله وعلى هذا الاصل
على الاصل المذكور وهو ان القبح لمعنى في وصف المنهي عنه يوجب فساد المنهي عنه في وصفه ولا يعدم اصله مسائل
منها ان البيع بالخمر مشروع باصله اذ الاصل في البيع وسائر التصرفات الشرعية هو الركن والمحل والاهل ولا فساد
ولا خلل في هذه الاشياء ههنا فيبقى اصله مشروعا لما كان وجود هذه الاشياء بلا خلل واما جاء الفساد باعتبار
الثمن الذي هو يجري مجرى الوصف لان الوصف تبع للموصوف فلا يتوقف وجود الموصوف على وجود الوصف ولا يتوقف وجود الوصف
الى وجود الموصوف ليقوم به فكذلك ههنا يشترط وجود المبيع ملكا زمان البيع دون وجود الثمن ملكا حتى لو اشترى
لا يملك فلسا لو اشترى درة بالف دينار يصح البيع ويملك الدرة وكذا البيع يضاف الى المبيع دون الثمن وكذا ينفسخ
البيع بهلاك المبيع قبل التسليم دون الثمن ولهذا يصح الاقالة عند هلاك الثمن دون المبيع واذا كان كذلك كان
القبح الناشئ من قبل الثمن بمنزلة القبح الناشئ من قبل الوصف والثمن فيما نحن فيه مال غير متقوم اما انه مال فلوجود
حد المال فيه وهو الشيء الذي خلق لمصالح الادمي يجري فيه الشح والضنة والخمر كذلك فكان مالا ولان الناس يتمولون

الخمر اذ التمول عبارة عن صيانة الشيء وادخاره لوقت الحاجة وصيانة الخمر لتصير خلا فينصرف الى المصالح
امر معتاد مشروع منزلة من محرم وله صيود فان الصيد لا يكون متقوما في حق تصرفه حتى لا يتمكن من التصرف فيه
بكونه محرما لعينه في حقه ولكن لا ينعدم اصل المال فيه باعتبار ماله وهو ما بعد التحلل من الاحرام واما انه
غير متقوم فلان المتقوم هو الذي يجب ابقاؤه اما بعينه او ببدله والخمر ليس بواجب الابقاء في حق المسلم حتى لو
استهلك احد خمر مسلم لا يضمن فلا يكون متقوما واذا كان كذلك فهو يصلح ثمنا من حيث انه مال ولا يصلح ثمنا من حيث
انه غير متقوم فقلنا بان البيع به يكون فاسدا لا باطلا فيثبت الملك به كما اقتضاه مثل هذا السبب الحكم
شرعا على حسب الدليل ومنها بيع الربوا فانه بيع لوجود حد البيع وهو مبادلة المال بالمال على سبيل التراضي وقد
وجد العقد بركنه واهله ومحله فكان مشروعا باصله لانعدام الخلل فيما يقوم به البيع واما جاء القبح من قبل
انعدام شرط الجواز وهو المساواة في القدر فكما ان وجود شرط مفسد لا ينعدم اصل المشروع فكذلك انعدام
شرط مجوز لا ينعدم اصل المشروع فقلنا بانه مشروع باصله فاسد بوصفه لورود الفساد من قبل وصف
الفضل على ما ذكرنا فان قيل قوله تعالى وحرم الربوا يوجب نفي اصله شرعا كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم بل
اولى لانه اضاف التحريم الى نفسه وهناك الحرمة مضافة الى الام قلت الربوا عبارة عن الفضل يعني قوله
وحرم الربوا اي الكسب بالفضل الخالي عن العوض بسبب التجارة ونحن نثبت هذه الحرمة ولكن بينا انه ليس من ضرورة
الحرمة في محل البيع انتفاء اصل الملك بل فيه ملكا ثابتا تصعد الحرمة مع بقاء الملك مشروعا كالعصير يتخمر ولمن اشترى
مجوسية او مرتدة فامكن كذلك فيما شرع سببا للملك اليمين كذا ذكره شمس الائمة السرخسي رحمه الله ومنها البيع
بالشرط المفسد للبيع فان الشرط الفاسد في معنى الربوا لان الشرط انما يفسد البيع اذا كان فيه نفع لاحد المتعاقدين
وهو مخالف لمقتضى العقد الى اخره وهو على هذا التقدير كان في معنى الربوا لان الربوا عبارة عن مال فضل خال عن العوض
المشروط في البيع والمقصود من المال الانتفاع فكون النفع في حقه في معنى فضل المال الذي ينتفع به ولان الشرط
الفاسد باعتبار مخالفته لمقتضى العقد صار كالربوا فان الربوا مخالف لمقتضى العقد لان الاموال عند المقابلة بجنسها
تقتضي المساواة لتساويها في المالية اذ ذاك فاذا زاد احد العوضين على الاخر مع ذلك كان مخالفا لمقتضى العقد فالحق
الشرط الفاسد بالربوا في افساد العقد ولكن لما لم يؤثر فيما يقوم به البيع من الركن والاهل والمحل لم يؤثر ذلك
الفساد في اصل المشروع قوله وكذلك صوم يوم النحر مشروع باصله وهو الامساك لله تعالى في وقته فان قيل
ههنا دعويان احدهما قوله الامساك لله تعالى فلا نسلم ان الامساك في هذا اليوم لله تعالى والثاني كون الامساك له
ان لو كان في وقته وهو قد نفى عنه كون الامساك والثاني قوله في وقته وهذا ايضا غير مسلم لان يوم العيد
ليس بوقت للصوم للنهي ولهذا لا يصلح هذا اليوم لقضاء صوم من الواجبات قلت اما الامساك فانه
لله تعالى لان الصوم كونه لله تعالى باعتبار منع النفس عن اقتضاء الشهوة لابتغاء مرضاة الله تعالى وقد وجد هذا
المعنى اذ قهر النفس بمنعها عن اقتضاء الشهوة في هذا اليوم اظهر لكثرة اعيان المشتهيات وتيسر اصابتها غالبا
واما الوقت فان يوم العيد يوم كسائر الايام فكان الصوم مشروعا فيه وبالنهي لا ينعدم المشروعية لما ذكرنا
حتى ان الشرع امر بالفطر فيه لا ان جعله مفطرا الا ان الليل جعله مفطرا بدخول الليل بقوله عليه السلام فقد افطر

اكل اولم يأكل كذا في المبسوط والنهي يجعل الاداء من العبد فاسدا فلا يكون يصلح لاداء شيء من الواجبات لانها
وجبت كاملة باصلها ووصفها فلا يتأدى بما هو ناقص ولكن صفة الفساد لا يمنع بقاء اصله مشروعا على ما ذكرنا من فساد
احرام المحرم وبقاء شرعيته بالجماع والقاطع لشغب الخصوم في ان يوم العيد لا يصلح للصوم وليس هو كالليل
ثم ان من فاته شهر رمضان لمرض او سفر ثم صح او اقام وادرك عشرة ايام ومن جملة العشرة يوم الفطر
او ايام التشريق مات فعليه وجوب فدية عشرة ايام بالاجماع فعلم بهذا ان ايام العيد داخل تحت قوله تعالى
فعدة من ايام اخر وصالحة للصوم شرعا هكذا ذكر المسئلة شيخي رحمه الله ثم النهي ليس لانه صوم شرعي لكن لما
فيه من معنى رد ضيافة الله تعالى الى العبد تنبيها للاشارة في قوله عليه السلام فانها ايام اكل وشرب والصوم سبب لوجود
هذه المعصية في هذه الايام فان رد الضيافة لا يتحقق بدون الصوم حتى قالوا انه لو ترك الاكل من غير نية الصوم
لا يأثم والرواية في ميزان الاصول ثم رد الضيافة في الصوم في هذا اليوم اعتبار صفة اليوم وهو انه يوم عيد فيثبت
القبح في الصفة دون الاصل كذا في اصول الفقه لشمس الائمة والمقوم تخلل الوصف فيها كونه يوم عيد كما [illegible] وجعله
في اصول الفقه لفخر الاسلام وفي الحصر للاعراض عن ضيافة الله تعالى في كلا ايما صحيح غير ان الامام شمس الائمة
والقاضي الامام ابا زيد رحمهما الله نظرا الى صفة المحل وهو اليوم ونظر فخر الاسلام رحمه الله الى جانب الفعل
وهو الصوم او نقول هذا يتضمن ذاك وذاك يتضمن هذا فكانا سواء فان الصوم انما يتحقق الاعراض عن ضيافة
الله تعالى باعتبار انه يوم عيد فانه كان يوجد الصوم في غير هذا اليوم ولا يوجد الاعراض والصوم في يوم العيد
انما كان منهيا عنه باعتبار انه يتضمن الاعراض عن ضيافة الله تعالى حتى ان فخر الاسلام رحمه الله جعل كونه
يوم عيد وصفه ايضا بعد [illegible] ثم كونه يوم عيد وصفا لليوم ظاهر فان العيدية صفة زائدة في اليوم غير داخلة
في ماهيته لوجود اليوم بدون كونه عيدا فكان صفة له واما كون الاعراض صفة للصوم فصحيح ايضا لان في غير
هذا اليوم كان يوجد الصوم ولا يوجد الاعراض ولا يوجد في هذا اليوم بدون الاعراض فكان صوم هذا
اليوم صوما موصوفا بصفة الاعراض [illegible] ان الصفة هي التي تفترق عن المشترك في
المنفصل فصح ان يكون صفة للصوم قوله لانه نذر بالطاعة اي نظرا الى الاصل وهو اصل الصوم فانه
مشروع باعتبار انه لا خلل في وقته وهو اليوم فكان نذرا بالطاعة فيصح قوله متصل ذاته بفعله الا
باسمه ذكر ان الاعراض عن ضيافة الله انما يتحقق باعتبار فعل الصوم ومن نذر بصوم يوم العيد ولم يصم بعد
لم يكن ثم الاعراض فصح نذره ثم في تفرقته من الفعل والاسم اشارة الى الفرق بين هذه الايام والشروع
في الصوم فيها مع ان عندنا كل عبادة تلتزم بالنذر تلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء وذلك لانه
بالشروع باشر المنهي عنه فلا يجب عليه الاتمام ولا يجب عليه القضاء اذا افسد اما بالنذر فما باشر المنهي عنه لان
الاعراض انما يتحقق على مسلك العزم عليه اما لو نذر بصوم يوم النحر فصام في ذلك اليوم خرج عن موجب نذره لانه
ما التزم الا هذا القدر وقد اداه كذلك [illegible] على ان عتق هذه الرقبة وهي عمياء خرج عن نذره باعتاقها وان كان
لا يتأدى شيء من الواجبات بها وكذلك لو نذر ان يصلي عند طلوع الشمس فعليه ان يصلي في وقت اخر وان صلى في ذلك الوقت
خرج عن موجب نذره والمسائل في المبسوط قوله ووقت طلوع الشمس [illegible] لانه صحيح باصله اذ هو وقت خلقه

ليس بصوم شرعي

الله تعالى كسائر الاوقات وكان محلا لفعل الخير الذي نص الله تعالى عليه بقوله وافعلوا الخير وقوله ولكل
وجهة هو موليها وقوله فاستبقوا الخيرات وقوله عليه السلام الصلوة خير موضوع فمن شاء فليستقل
ومن شاء فليستكثر ولا تقييد في هذه النصوص بوقت دون وقت فكانت الصلوة جائزة في جميع الاوقات
بالنظر الى هذه النصوص خصوصا على ما ذكره الامام شمس النظر علاء الدين ابو بكر محمد بن احمد السمرقندي رحمه الله
في ميزان الاصول وقال الصحيح ان فعل الانسان سبب وجوب العبادة هو تعالى ترادف نعم الله تعالى عليه من نعمة
الحيوة وسلامة العقل والبدن لذلك قال في ساير العبادات لا نعقل كون اسير الاوقات اسبابا بل في الحقيقة
الاسباب هي تتابع نعم الله عليهم في كل وقت من هذه الاوقات الخمسة سبب وجوب الصلوة فمن شكر الله انعم الله تعالى
عليهم بفعلي قوله كانت الاوقات كلها سواء في حق اداء الشكر بالصلوة والصوم لتتابع النعم فان تتابع النعم
دايم فينبغي ان يدوم محلية الوقت للشكر فكان جميع الاوقات صحيحا باصله لاداء الشكر ومن اداء الشكر الصلوة
فكان جميع الاوقات محلا لها فكان صحيحا باصله فكانت الصلوة في الاوقات الثلث صحيحة لان وقتها صحيح لا قبح
فيه وكذلك لا قبح في اركانها وشروطها ولكن فسدت الاوقات الثلث من حيث الوصف لانها منسوبة الى الشيطان
كذلك في حديث الصنابحي رضي الله عنه ان النبي عليه السلام نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال انها تطلع بين قرني
الشيطان ان الشيطان زينها في عين من يعبدها حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقها فاذا كانت عند قيام
الظهيرة قارنها واذا مالت فارقها فاذا دنت للغروب قارنها واذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه الاوقات
كذا في المبسوط قرن الشيء قوته انما يترائى لهذا الامر اي مطيق له وقوة الشيطان في هذه الاوقات الثلث لانه يسول
لعبدة الشمس ان يسجدوا لها في هذه الاوقات والتثنية للمبالغة وقيل ان الشيطان يقابل الشمس حين طلوعها وينتصب
دونها حتى يكون طلوعها بين قرنيه اي جانبي راسه فينقلب سجود الكفار للشمس عبادة له كذا في جمل الغرائب
والنسبة الى الشيطان تورث الكراهة سواء كان في ظرف الزمان او المكان الا ترى ان الوقوف في جميع اماكن عرفة
صحيح الا بطن عرنة والوقوف هناك غير صحيح لما ان ذلك الموضع منسوب الى الشيطان قوله وهو سببها
هذا جواب لاشكال مقدر وهو ان يقال لو كان الاداء في هذا الوقت ناقصا ينبغي ان لا يتأدى الوقتية ايضا وقد
تأدى كما في صلوة العصر فقال في الجواب عنه انما تأدى الوقتية لان الوقت سببها وهو ناقص فيتأدى ناقصا كما
لانه اداه كما وجب كصوم يوم النحر اذا كان نذره به وقيل وجه اخر وهو الاصح وهو انه لما كان نقصان الصلوة من حيث وصف
الوقت وجب ان لا يتعدى نقص الصلوة بذلك كالصلوة في الارض المغصوبة حيث تتأدى فيها الكامل وهذا لان ذلك
ظرف مكان وهذا ظرف زمان فيستويان في كونهما ظرفا للصلوة فينبغي ان يستويا في ان لا يتعدى اثر النقصان من ظرف المكان
لا يورث النقصان لما ذكرنا يجب ان لا يكون ظرف الزمان كذلك فاجاب عنه وقال نعم كذلك الا ان الوقت سبب للصلوة
وقد اتصف السبب بالنقصان فيظهر ذلك في المسبب وهو الصلوة اذ الحكم نتيجة السبب فيتبع في حسنه حسن السبب فلذلك
لا تتأدى به الكامل ولكن تضمن المشروع لان ظرفها لا معيارها فكان اتصال النهي بالصلوة اقل من اتصاله بالصوم
فان الوقت في الصوم معيار له والمعيار مستغرق لجميع ما يؤدى فيه فكان النهي اللاحق العبادة اكثر اتصالا بالمؤدى
فكثر اثره في الفساد فلا يتضمن الصوم لذلك لا ان الوقت داخل في ماهية الصوم لان الصوم عبارة عن الامساك

عن المفطرات المثلث نهارا مع النية حتى يطول الصوم بطوله ويقصر بقصره فكان القبح المتمكن في الوقت
متمكنا في الصوم فازداد اثر القبح في الصوم فاورث الفساد والصون عن الصوم وفي الصلوة عند الافساد
ما هو الصحيح في اصله وبهذا التعيين صار الصوم كانه فسد من اصله فلم يتضمن الشروع ضمانا كما شرع في صوم
فاسد واما الوقت في الصلوة فغير داخل في ماهيتها فلم يكن القبح المتمكن في الوقت متمكنا في الصلوة لقلة
الاتصال بما هو الفاسد فلا يوجب الفساد كالقبح الثابت في الارض المغصوبة الا ان الوقت سبب الصلوة وهو
ناقص فيظهر النقصان في المسبب على ما بينا واما الارض فليست بسبب فلا يؤثر فيها شيئا فلذلك يؤدى
فيها الكامل فحصل من هذا الكل ان المشروع الذي يتصل به القبح من الصلوة والصوم على ثلثة اوجه اما الصوم
فاتصال القبح فيه اكثر لما بينا فلذلك لا يتادى به الكامل ولا يتضمن الشروع واما الصلوة في الاوقات المكروهة
فاتصال القبح بها اقل بالنسبة الى الصوم واكثر بالنسبة الى الصلوة في الارض المغصوبة فلذلك لا يتادى بها الكامل
كما في الصوم ويتضمن الشروع كما في الصلوة في الارض المغصوبة فصار نوعا وسطا بين الصوم والصلوة في
الارض المغصوبة والثالث الصلوة في الارض المغصوبة فقد مر حكمها ثم كون الوقت سببا وهو ناقص في حق
صلوة العصر ظاهر واما في حق مطلق الصلوة كالتطوع وغيره فان سبب الصلوة هو البقاء لما عرف في موضعه ان
الاصول على ما بينا فاقيم الوقت مقامه تيسيرا والبقاء موجود في حق التطوع فكان السبب موجودا وكان الوقت
السبب وان تخلف الوجوب لعذر الحرج كذا ذكره الامام بدر الدين الكردري رحمه الله ويقول لما كان الوقت
سببا لجنس الصلوات وهو الفرائض الحق التطوع به فجعل سببا في حق التطوع ايضا لما ان التطوع بعد ما يجب
بالشروع والشروع فعل العبد فكان ايجابا وايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى والوقت صالح لما يجب
فلذلك فيما اوجب العبد لانه لو شرع في هذا الوقت كان هذا الوقت سببا فلذا اذا شرع التطوع في هذا الوقت
كان هذا الوقت سببا له والدليل على ان من شرع صلوة التطوع في وقت مكروه فافسدها فقضاها
في وقت آخر مكروه يجوز كذا في نوادر المبسوط فعلم بذلك انه لو اداها حين افتتحها لم يكن عليه شيء آخر فلذلك اذا
قضاها في مثل ذلك الوقت لم يلزمه شيء آخر لان القضاء بصفة الاداء اذ نقصانها نقصان الوقت في الاداء والقضاء
الوقت في الاداء انما يؤثر في القضاء اذ لو كان الوقت سببا له قوله فازداد الاثر اي اثر القبح المعصية الذي حصل
من الاعراض عن الضيافة بسبب الصوم يوم العيد في الصوم فافسده فلم يجب القضاء بالافساد لان وجوب القضاء
مبني على وجوب الصيانة في الاداء فيها وجب عليه الابطال استحال ان يجب عليه الصيانة في الاداء فاستحال القضاء
وجوب القضاء مرتبا عليه اذ الخلف لا يجب دون وجوب الاصل وهذا الحكم على قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله خلافا
لابي يوسف رحمه الله في نوادر المنظومة فقال في الاصل ابو يوسف وصوم يوم العيد يقضي اذ شرع وذكر في الهداية
والمختلفات الخلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه فقال وعن ابي يوسف ومحمد رحمهما الله في النوادر ان عليه القضاء قياسا على
الشروع في الصلوة في الاوقات المكروهة وقد ذكرنا الفرق بينهما وايضا ان نفس الشروع في الصوم يصير صائما
حتى يحنث الحالف على الصوم فيصير مرتكبا للنهي فيجب ابطاله لحق الشرع فلا يجب القضاء لوجوب الابطال في الاداء
من الابتداء اما في الصلوة فلا يصير مرتكبا للنهي بنفس الشروع فيها حتى يتم ركعة لان الشروع ليس بصلوة

ولهذا لا يحنث به الحالف على الصلوة فوقع ابتداؤها على العهد فيجب صيانة المودى فيكون مضمونا بالقضاء
كما في الشروع فيها في غير الاوقات المكروهة قوله ولا يلزم النكاح بغير شهود وجه الورود ان قوله
عليه السلم لا نكاح الا بالشهود مستعار عن النهي لانه لو حمل على النفي على ما هو صيغته لكان اخبارا عن عدمه
وهو قد يوجد حسا فحينئذ يلزم الخلف في كلام صاحب الشرع لما عرف في قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال
في الحج اي لا ترفثوا ولا تفسقوا ولا تجادلوا ولان احضار الشهود مما مورية لان مثل هذه الصيغة في كلام الشرع
مستعمل في ايجاب الفعل كقوله عليه السلم لا صلوة الا بوضوء ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب اي امر بالوضوء وقراءة
الفاتحة فيكون الامر بها عن ضده اقتضاء فورد نقضا على الاصل الذي قلنا ان النهي في الافعال الشرعية لا ينفي
المشروعية والنكاح فعل شرعي وعند عدم الشهود حالة النكاح يفسد النكاح اصلا ووصفا فاجاب عنه
بطريقين احدهما على وجه المنع يعني لا نسلم بانه نهي بل نفي على حقيقته فلا يرد علينا نقضا لان كلامنا في
النهي لا في النفي واما قوله لو حمل على النفي لزم الخلف كما في قوله فلا رفث ولا فسوق فكذلك لا نسلم لزوم الخلف
لان المنفي هو النكاح الشرعي بغير شهود لا يوجد اصلا فكان النفي على حقيقته بخلاف الرفث
فانه يوجد حسا فلا يمكن حمله على النفي والثاني على وجه التسليم فيقول ان سلمنا انه نهي لكن النهي يقتضي الحرمة
لا محالة وملك النكاح ملك ضروري لانه استيلاء على حر الحرة وهي مع اجزائها غير قابلة لتملك الغير اياها
ولانها مالكة فلا يتحقق كونها مملوكة للتنافي لان المالكية امارة القدرة والمملوكية امارة العجز وبينهما تضاد
وتناف حتى انها مالكة بعد النكاح ايضا ولهذا كان العقر لها دون زوجها فكان ثبوت الملك عليها ضرورة
الحل لان المراة لما كانت حرة مكرمة بتكريم الله تعالى اياها وفي ثبوت الملك عليها نوع اهانة في حقها
لما في ذلك من جعلها مصبا للفضلات المستقذرة وتصييرها كالباوعات والمستنقع للنجاسات وفيه
من الاهانة ما فيه فكان ثبوت الملك عليها ضرورة الحل وهي ان الشارع حكم ببقاء العالم ولا بقاء للاشياء
جنس الانس كما يبقى جنس الانس الا بالتوالد والتناسل ولا يكون التوالد والتناسل الا باتيان الذكور
الاناث ولا طريق لاتيان الذكور الاناث الا بطريق خاص شرعا لقطع التنازع وهو النكاح فكان ثبوت
الملك عليها ضرورة الحل الذي يحتوي الغشيان فاذا انعدم الحل بالحرمة لانهما ضدان فلا يجتمعان انعدم
الملك الثابت ضرورة الحل فينعدم النكاح لفوات حكمه اصلا وهذا بخلاف البيع فانه شرع لملك اليمين
والحل فيه تابع يثبت ان وجد محل والا فلا خلل في ملك اليمين عند انعدامه بالحرمة ولهذا يجوز شراء الامة
المجوسية والاخت فيها ولو كان الحل في البيع مقصودا لبطل السبب لفوات حكمه ولما كان الحل فيه تبعا
لم يلزم من زواله زوال الملك في البيع مشروعا باصله لانه لم يخل عن فائدته المطلوبة منه قوله
لا ينفصل عن الحل اي ابتداء وبقاء حتى لو طرى حالة البقاء الكلح ما يمنع ابتداء النكاح بطل النكاح كما اذا
تمجست المراة قوله كالامة المجوسية والعبيد نشر لما لف قبله فان قوله كالامة المجوسية نظير قوله وفيما لا يحتمل
الحل اصلا قوله ولا يتحول الغصب وجه الايراد هو ان الشافعي يقول النهي عندي يقتضي القبح لعينه على الاطلاق
سواء كان النهي عنه شرعيا او حسيا وانتم تفرقون بينهما وقد ساعدتمونا في ان النهي في الافعال الحسية يقتضي القبح

في النكاح

انه على ان الوقت سبب لصلوة التطوع

ومنها البيع

في منع الحرمة وتولد العبيد والبهايم نظير

لعينه وبالإجماع أن القبيح لعينه لا يفيد حكما مطلوبا شرعيا كبيع الحر والمضامين والملاقيح والعبث
ثم الغصب والزنى فعلان حسيان وقد ورد النهي عنهما بقوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل
ومن الباطل الغصب وقال عليه السلام من غصب شبرا من أرض طوقه الله تعالى يوم القيامة من سبع أرضين
وقوله تعالى ولا تقربوا الزنى إنه كان فاحشة وبالإجماع أن هذين النهيين يقتضيان القبح في المنهي عنه لمعنى
في عينه وإنما أثبتنا الملك بالغصب وهو حكم مطلوب في ثبوت المصاهرة بالزنى وثبوت المصاهرة نعمة ومنة من
الله تعالى على العباد بقوله وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا فكان هذا نقضا للأصول
فأجاب عنه بقوله ولا نقول إن الغصب إلى آخره وتفسير الجواب هو أن الضمان حكم مشروع بالغصب بالإجماع
وهذا الحكم لا يستدعي ثبوت الملك للغاصب في البدل فكان ثبوت الملك للغاصب شرطا لثبوت هذا الحكم
المشروع وهو الضمان وبيان أنه شرط لثبوت الضمان أن الضمان شرع جبرا لما فات من ملك المغصوب منه
لا زجرا على الغاصب ألا ترى أن جماعة إذا اجتمعوا على غصب عين واحدة يجب عليهم قيمة واحدة ولو كان ضمان جناية
الفعل على طريق الزجر لوجب على كل واحد منهم قيمة على حدة لأن نقصان الفعل تعدد بتعدد الفاعل ولما كان الضمان
ضمان جبر وهو يستدعي فوات الأصل إذ الجبر يبقى مع الأصل لأنه لو لم يفت ملك المغصوب منه من المغصوب
مع دخول الضمان في ملكه يلزم اجتماع البدل والمبدل في ملك رجل واحد وهذا مما لا نظير له في الشرع فكان فوات
ملك المغصوب منه من المغصوب شرطا للحكم المقصود شرعا وهو الضمان وهو حسن لأنه حكم شرعي وشرط الحكم
تابع له فكان ثبوت الملك للغاصب حسنا بحسن المشروط فإن قيل ليس هذا على طريق ما ذكرت بل على طريق
علة العلة والعلة الثابتة إذا كانت علة الاحتياج يضاف الحكم إلى علة العلة كالقتل الحاصل بالرمي يضاف إلى الرمي
وإن كان الوسائط من نفوذ السهم وإصابته ووجعه وكذلك قود الدابة على مال إنسان [illegible] بأنه علة العلة
فإن الغصب علة الضمان والضمان علة ثبوت الملك للغاصب والضمان علة الاحتياج فكان ثبوت الملك للغاصب مضافا
إلى الغصب لأنه علة العلة فاتجه ما ذكر الخصم إلا أنا قلنا ثبوت الملك للغاصب بالغصب قلت العلة هو الصفة
التي تقصد وضعها لحكمها المقصود كالنكاح للحل والشراء للملك ولا شك أن الشارع لم يوجب الضمان على الغاصب
لإرادة إثبات الملك له بل لنفي الظلم ورفع الفساد على حسب ما تقتضيه الحكمة البالغة وذلك لأن مال المسلم
ومن في معناه معصوم بعصمة الله تعالى إلا أن العصمة تقتضي ترك التعرض فلما تعرض متعرض بالغصب يجب عليه إصلاح ما أحدث
ودفع التعرض إبقاء للعصمة الأصلية كما كان والإصلاح إنما يكون عند قيام العين بالرد وعند الهلاك أو معنى الهلاك
بالمثل لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والمثل على نوعين كامل وقاصر فيجب الكامل وإن لم يكن فالقاصر
على ما عرف وذلك الضمان المثل وهو ضمان جبر تقتضي الفوات عن ملك المالك لا دخوله في ملك الغاصب لأنه لا سابقة في الإسلام
واختصاصه من بين الناس باعتبار أداء الضمان لأن الخراج بالضمان والغرم بإزاء الغنم قوله فصار
حسنا بحسنه أي صار فوات الملك عن ملك المغصوب منه حسنا بحسن الحكم الشرعي وهو الضمان وأما الزنى فإنه لا يوجب
حرمة المصاهرة بطريق الأصالة بنفسه يعني من حيث أنه زنى لما أن الزنى [illegible] للماء الذي هو سبب لحرمة المصاهرة بمعنى
ولكن يتضمنها لما أن الزنى حرام قبيح لعينه ولكن إنما تثبت حرمة المصاهرة باعتبار شبهة البعضية والجزئية بيان ذلك

أن الوطء الحرام سبب للماء كالوطء الحلال والولد هو الأصل في استحقاق حرمة المصاهرة باعتبار أنه جزء الوالدين
فلما خلق من مائهما على ما قال الله تعالى إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج والمشج ما اختلط من ماء الرجل
بماء المرأة والولد كله يضاف إلى الأب وكذلك كله يضاف إلى الأم تمام هنا ولدها وإن كان النسب إلى الأب
فكان الرجل والمرأة صارا شخصا واحدا بواسطة الولد فصار آباء الزوج [illegible] وجزء المرأة جزء
الرجل فصار آباؤه كآبائها وأبناؤه كأبنائها وكذلك في طرف المرأة وفي الأمهات والبنات وهو معنى ما قال
الولد هو الأصل ثم يتعدى إلى الطرفين وقيل هذا التعليل مستخرج من قول عمر رضي الله عنه وتعليله في عدم جواز
بيع أمهات الأولاد كيف تبيعونها وقد اختلطت لحومكم بلحومهن ودماؤكم بدمائهن فكان ثبوت حرمة المصاهرة
بالزنى باعتبار أنه سبب للولد لا باعتبار أنه زنى فأخذ حكم الأصل وهو الولد وفي الأصل لا عصيان إذ لا جناية أي في حق الله تعالى
ولا عدوان أي في حق العباد بل هو محترم مكرم داخل تحت قوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم ولهذا أيضا يعود عند الإمامة
الحد على أمه على ما عرف في الأصل إذ ما قام مقام شيء يعمل عمل الأصل لا عمل نفسه كما في التراب في باب التيمم في الكتاب فكان
الوطء سببا لحرمة المصاهرة لا باعتبار أنه حلال ولا باعتبار أنه حرام بل باعتبار أنه قائم مقام الولد فإن قيل
إذا كانت العلة ما ذكرت من الجزئية ولكن لا شبهة بين الواطئين إذ لا [illegible] ثبت الحرمة بينهما أولا ثم تتعدى
بواسطتهما إلى أصولهما وحيث لا تثبت الحرمة بينهما حتى يجوز للزوج وطء الزوجة ثانيا [illegible] قلنا في الزوجة
الوطء الثاني حلال إما بالكتاب أو بالإجماع ونحن نلحق هذا الفرع بهذا الأصل ونثبت المساواة بينهما ونعدي الحكم
من الأصل إلى الفرع من غير تغيير ثم بالتعليل حتى يثبت الحكم في الفرع على الصفة التي يثبت الحكم في الأصل فلم يتعد إلى
الموطوءة وإلى الجنة لما في الأصل قوله وسقط وصف التراب إلى قيل لما سقط وصف وجب أن يجوز التيمم
بالتراب النجس لما سقط وصف نجاسة حرمة الزنى قلت النجس منه لا يشارك الطاهر فيما هو المقصود منه فإن التطهير
بالنجاسة بالنجس محال بخلاف الوطء فإن الحرام ساوى الحلال في سببية الولد فإنه لا يوجب حرمة المصاهرة من حيث إنه حرام
أو حلال بل من حيث إنه سبب للولد قوله فكذلك ههنا يهدر وصف الزنى في الحرمة فإن قيل لم يجب حد
حرمة الزنى من وجه دون وجه فوجب أن لا يجب الحد للشبهة قلت لا يجوز أن يكون للفعل جهات وأحكام وسمي
كل جهة باسم وحكم على حدة كالاصطياد بقوس الغير وهو مباح من حيث إنه اصطياد لأن هذا الاسم والحكم
جاء له من جهة كونه تصرفا في الصيد بالأخذ وهذا الفعل بعينه وهو الرمي غصب حرام من حيث إنه تصرف في مال
الغير بغير إذنه ولأن هذه شبهة لا يمكن التحرز عنها فلو اعتبرت في حق سقوط الحد لانسد باب حد الزنى
أصلا وهو مفتوح قوله ثم يتعدى إلى أطرافه كأبويه وأولاده وأجداده ويتعدى إلى أسبابه كالوطء في النكاح
والمس بشهوة قوله وما قام مقام غيره إلى آخره وهذا أمر كلي جاري في كل ما قام مقام غيره فإنه يعمل بوصف
الأصل لا بوصف نفسه كالنوم مضطجعا والمباشرة الفاحشة والتقاء الختانين والسفر والإخبار عن المحبة
أقيمت مقام خروج النجاسة وخروج المذي والمني والمشقة والمحبة وإن لم يوجد هذه الأشياء حقيقة في القائم
مقام غيره فكذلك ههنا لما أقيم الزنى مقام الولد اعتبر صفة الولد فيه بأنه لا عدوان ولا عصيان بحقيق
حرمة المصاهرة التي هي نعمة لأن الحكم المشروع المطلوب يستدعي سببا مشروعا بالإجماع لأنه لا بد من الملاءمة

بين الموثر والاثر لما عرف هذا في باب القياس قوله لقيامه اي الزنا مقام ما لا يوصف اي الولد لكن اي بوصف الحرمة في ايجاب حرمة المصاهرة اي انما سقط وصف الزنا بالحرمة في حق هذا الحكم لا غير لان حكمه حتى وجب الحد لبقاء الحرمة الكاملة بلا شبهة من حيث انه زنا والله اعلم فصل في حكم الامر والنهي في ضد ما نسبا اليه لما ذكر الامر والنهي على طريق الانفراد من موجبهما وصفة موجبهما ذكر حكمهما في ضدهما فيما تناوله ليكون بيانا على وجه الكمال على ما قيل بضدها تتبين الاشياء ثم اعلم ان ههنا اصلا لا بد من بيانه ليعلم هذا الفصل منه على وجه الاستقامة والناس عنه غافلون وهو ان المراد بضد الامر والنهي هنا ليس ما يتسارع اليه الافهام في نحو قولك ان ضد قولنا لا تتحرك تحرك وضد قولنا لا تقتل اقتل وضد قوله لا تقم قم ونحو ذلك وكذلك في طرف الامر من نحو قولنا ضد تحرك لا تتحرك الى اخره ليس المراد هذا بل المراد من المضادة هنا ما يؤدي معنى النهي صيغة الامر وان كان في لفظ اخر وما يؤدي صيغة النهي وان كان في لفظ اخر فان ضد قولك لا تتحرك اسكن وضد قولك لا تقتل اترك قتل النفس وضد قولك لا تقم اترك القيام وكذلك في ضد الامر فان ضد قولك اسكن لا تتحرك الى اخره ثم لدعواي هذه وجوه من الدليل احدها اطباق الامة على ان قولك لا تقتل لا يتناول امر القتل لا ايجابا ولا دلالة ولا اقتضاء والناس مختلفون في ان الامر ضده على هذا الترتيب وكذلك تناول النهي ضده قال بعضهم النهي عن الشيء يكون امرا بضده ولا يقول من له ادنى لب وتمييز ان قوله لا تقتل امر بالقتل وكذلك من يقول بالدلالة او بالاقتضاء لا يقول هذا ايضا والثاني صريح قول الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله في حجة من قال النهي عن الشيء لا يكون امرا بضده فان قوله ولا تقتلوا انفسكم فانه لا يكون امرا بضده وهو ترك قتل النفس حيث جعل ترك قتل النفس ضد قوله لا تقتلوا ولذا ذكر في حجة الجصاص رحمه الله بقوله ان كان النهي له ضد واحد كان امرا به وان كان له اضداد لم يكن امرا بشيء فان قولك لا تقم له اضداد من النوم والقعود والاضطجاع فلو كان المراد ما تقدم ذكره اولا لم يصح هذا الترديد لا في الامر ولا في النهي لان ضد قوله لا تتحرك تحرك وضد قوله تحرك لا تتحرك ولكل واحد منهما على ذلك التقدير ضد واحد في جميع الصور فلا يصح الترديد حينئذ والثالث ان الضدان وصفان وجوديان تعاقبان على موضوع واحد يستحيل اجتماعهما وههنا يمكن اجتماعهما على هذا التقدير لانه بمعنى ضده بل المراد منه مجرد استحالة الاجتماع بين السلب والايجاب في اللفظ لا في المعنى فان قلت كيف جاز اطلاق اسم الضد مع ان احدهما سلبي والضدان وصفان وجوديان على ما تقدم ذكره قلت هذا مسامحة لفظا فان المشايخ رحمهم الله لم يعدوا المعاني دون الصور على تقدير التسليم لهذا الاصطلاح عندهم وجاز ان يكون عندهم للضد معنى اخر فان التسمية بهذا امر اصطلاحي ثم لفظ اصول الفقه لفخر الاسلام رحمه الله باب حكم الامر والنهي في اضدادهما وهذا ظاهر المعنى ومعنى المذكور هنا اي في ضد ما اضيف الامر والنهي اليه لكن الشيء فان الامر اذا اضيف الى الحركة بان قيل لاحد تحرك فما حكم هذا الامر في ضد المامور به وهو السكون وعلى هذا النهي قوله اختلف العلماء في ذلك اختلفوا فيه على اربعة اقوال قال بعض المتكلمين لا حكم للامر في ضده وقال ابو بكر الجصاص رحمه الله الامر بالشيء يوجب النهي عن ضده سواء كان له ضد واحد او اضداد وقال بعضهم يوجب كراهة ضده والمختار عندنا وهو القول الرابع انه يقتضي كراهة ضده ولا نقول انه يوجبه او يدل عليه واما النهي عن الشيء فهل له

معنى الامر

مثل هذا ... الجصاص رحمه الله

حكم في ضده فعلى هذا ايضا قال الفريق الاول لا حكم له في ضده وقال الجصاص ان كان له ضد واحد كان امرا به وان كان له اضداد لم يكن امرا بشيء منها وقال بعضهم يوجب ان يكون ضده في معنى سنة واجبة على القول المختار يحتمل ان يقتضي ذلك لحجة الفريق الاول ان ضده مسكوت عنه والسكوت لا يكون موجبا شيئا ولان الامر في موضع لا يوجب حكما في موضع اخر الا بطريق التعدية بعد التعليل ولان لا يوجب حكما في ضده ما وضع له كان اولى وعلى قول هؤلاء الذم والاثم على من ترك الايتمار وعصى لانه لم يأت بما امر به وقال الجصاص ونحو ذلك فان فيه قوله انا سمعنا ان العبد العقوبة على ما لم يفعله واستحقاق العقوبة انما يكون بما فعله فعله العبد واحتج الجصاص بان الامر بالشيء وضع لوجوده ولا وجود له مع الاشتغال بشيء من اضداده فصار ذلك من ضرورات حكمه واما النهي فانه للتحريم ومن ضرورة الانتهاء تعلق ضده اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون فاما اذا تعدد الضد فليس من ضرورة الكف عنه اتيان كل اضداده الا يرى ان المامور بالقيام اذا نام او قعد او اضطجع يتحقق فوت المامور به والمنهي عن القيام لا يفوت حكم النهي بان قعد او نام او اضطجع فان قلت ينبغي ان يكون مامورا باحد الاضداد على طريق الاجمال كما في كفارة اليمين لان المنهي عنه لا يتحقق الانتهاء الا بالاشتغال باحد الاضداد من القعود والنوم والاضطجاع قلت جاز ان يكون مراده ان لا يكون مامورا باحد الاضداد على طريق التعيين ولكن على الابهام لان احد الاضداد ضرورة تحقق الانتهاء فلم يكن مامورا به قصدا والدليل على ان مراده هذا ما ذكره الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله في هذا المكان ان قوله لا تسكن لا يوجب الحركة في ضده لان له اضدادا فهي الحركة من الجهات الست فان السكون ينعدم من اي جانب كانت الحركة فلا يتعين واحد من الاضداد مامورا به بموجب النهي حيث تعرض عدم التعيين وقيل هذا القول من الجصاص مبني على قوله الاخر وهو ان الامر المطلق يوجب الايتمار على الفور قال من ضرورة وجوب الايتمار على الفور حرمة الترك الذي هو ضده والحرمة حكم النهي فكان موجبا النهي عن ضده لكن احتج الفريق الثالث ان الامر على ما قال الجصاص الا انا اثبتنا كل واحد من القسمين اخرى بما ثبت به لا لان الثابت بغيره ضرورة لا يساوي المقصود بنفسه قلت وعن هذا انتقض حرمة الدواعي فيما ثبت حرمة الوطء مقصودا بالنهي وفيما ثبت حرمة الوطء مستفادة من ضد حكم الامر فان الحرمة موجب النهي قصدا واما موجب الامر الايتمار بما امر به فيستفاد الحرمة من ضرورة ترك الايتمار فلم يكن الحرمة موجبا للامر حتى حرمت الدواعي من المس والتقبيل في الاعتكاف وفي احرام الحج والاستبراء للامة لثبوت حرمة الوطء بالنهي مقصودا ولم تحرم في الصوم والحيض لثبوت حرمة الوطء من ضرورة ترك الايتمار الثابت بالامر واما الذي اخترناه فبناء على ما قال الفريق الثالث من ان هذا لما كان امرا ضروريا سميناه اقتضاء ومعنى الاقتضاء ههنا انه ضروري غير مقصود نصا وشبهنا بما ذكرنا من مقتضيات احكام الشرع كذا ذكره فخر الاسلام رحمه الله قوله وفائدة هذا الاصل ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر الى اخره يعني فائدة ما ذكرنا ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لان الامر موضوع لطلب الفعل المباح لا التحريم الضد لم يكن التحريم مقصودا فلم يجعل مباشرة ضد المامور به مفسدا لاداء المامور به الا اذا كان يفوت المامور به لان التفويت حرام واما اذا لم يفوته كان مكروها لانه ثابت بالاقتضاء بطريق

الضرورة فيتقدر بقدرها ولا ضرورة في القول بالحرمة عند انعدام المفوت فعلى هذا قلنا فيما كان مأمورا
بالقيام كما اذا رفع رأسه من السجدة الثانية من الركعة الاولى في الصلوة اذا قعد ثم قام لا تفسد ولكن يكره وقال
ابو يوسف رحمه الله ان من سجد في صلوته على مكان نجس ثم سجد على مكان طاهر جازت صلوته لان المأمور به السجود على مكان
طاهر بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر ومباشرة الضد بالسجود على مكان نجس لا يفوت المأمور به فيكون مكروها لا فاسدا
وعلى قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تفسد الصلوة لان السجود لما كان فرضا صار الساجد على النجس بمنزلة الحامل
مستعملا له بواسطة السجود والطهارة عن حمل النجاسة فرض دائم في اركان الصلوة وفي المكان ايضا فيفوت
ذلك بالسجود على مكان نجس كما ان الكف عن اقتضاء الشهوة لما كان مأمورا به في جميع وقت الصوم تحقق الفوات
اذا وجدت المباشرة باقتضاء الشهوة في جزء من الوقت قوله الا من حيث يفوت الامر ان قعد على الثانية ثم
قام اصلا فسدت صلوته لفوات المأمور به وهو القيام اما اذا قعد ثم قام فلا تفسد صلوته ولكنه يكره هو
ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط الى اخره يعني لما نهي المحرم عن لبس المخيط كان مأمورا بلبس غير المخيط
بطريق الاقتضاء لا بطريق القصد فاعتبر موجب الامر على حاله بقدر قوته ولذلك كان لبس الازار والرداء
سنة لا فرضا لكونه غير مقصود وتعيين الازار والرداء لانه ادنى ما تقع به الكفاية من غير المخيط ثم
ان هذا الخلاف في الامر والنهي انما يصح على قول من جعل الامر للوجوب فاما على قول من جعل الامر للوجوب
فانه لا يجعل النهي الامر دليلا على كراهة ضده وكذا في جانب النهي فصل في بيان اسباب الشرائع
اعلم ان المصنف رحمه الله لما فرغ من ذكر الامر والنهي وموجبهما وحكم موجبهما وحكم ضدهما استدعى ذلك ذكر
فائدة ورود الامر لماذا فذكر ان فائدته طلب تفريغ المشغول فلا بد من ذكر اسباب الشغل وهذا الفصل
لبيان ذلك والمراد من الاسباب العلل الشرعية لان السبب الحقيقي هو الذي لا يضاف اليه الحكم فلا يوجب شيئا اصالة
ولا خلافة فان السبب لغة الحبل وكل شيء يتوصل به الى شيء اخر قال الله تعالى واتيناه من كل شيء سببا فاتبع
سببا اي طريقا وفي الشريعة عبارة عما يكون طريقا لمعرفة الحكم المطلوب لا موجبا له وهذه الاسباب توجب
الاحكام وهي علل في حقنا حتى تضاف اليها الاحكام ولكن في الحقيقة امارات لايجاب الله تعالى فان الوجوب
بايجاب الله تعالى في الحقيقة عندنا كما ان الوجود بايجاد الله تعالى في الحقيقة لا شريك له في الايجاب كما لا
شريك له في الايجاد خلافا للمعتزلة فانهم لما جوزوا اضافة الايجاد الى غير الله وهو الحيوان جوزوا
اضافة الايجاب الى غير الله تعالى وهو العقل انما قلنا ان الوجوب في الحقيقة بايجاب الله تعالى لا بالاسباب
لانه لا حقيقة الايجاب الى الاسباب لانه لا محدث سوى الله تعالى فان الوجوب حادث ولا بد له من محدث ويستحيل
صفة الاحداث لغير الله تعالى الا ان الله تعالى جعل الاسباب امارات على الوجوب تيسيرا على العباد لكون
الايجاب غيبا عنا فكان المراد بالامر طلب الاحكام المشروعة بالاسباب فذكر في هذا الفصل بيان الاسباب
قوله ان لاصل الدين وفروعه اراد باصل الدين الايمان بالله تعالى وبفروعه العبادات البدنية والمالية
والكفارات والحدود قوله جعلها الشرع اسبابا لها اطلق اسم الجعل لما ان العلل الشرعية
علل بجعله بخلاف العلل العقلية فلما كان الوجوب في الحقيقة بايجاب الله تعالى ولا اثر للاسباب في جعلها

الشرع اسبابا له تيسيرا للامر على العباد قوله كالحج بالبيت اي كالحج هو مشروع ومفروض بسبب وهو
البيت ثم المصنف رحمه الله خالف جميع كتب اصول الفقه المتداولة فيما بين الناس حيث قدم الحج في الذكر على اصل
الدين وسائر فروعه ولا يعلم فيه معنى سوى ان سببه يجري مجرى المفرد وسبب غيره يجري مجرى المركب
والمفرد متقدم على المركب وانما قلنا ذلك لان سبب وجوب اصل الدين من حيث الظاهر هو الايمان
بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته الآيات الدالة على حدث العالم وهي اكثر من ان تحصى عددا واسباب سائر
فروع الدين من الصلوة والزكوة والصوم بسبب التكرر والتجدد صارت متعددة لا تحصى عددا فاما
البيت فشيء واحد غير متكرر ولا متجدد لا بحسب الزمان ولا بحسب الصفة فهو مفرد لما كان متقدم على غيره
لان المفرد متقدم لاصالته والمركب مؤخر لفرعيته ثم ذكر سبب الصوم لان الصوم هو الذي يلي الحج سواء ذكر
المشروعات من اولها او من اخرها وههنا بدئ الذكر من اخرها فيليه ايضا ولما كان عند ذكر المشروعات
من اولها يتبع ليبر فكذا عند ذكرها من اخرها ثم لم يذكر سبب الزكوة هنا كما لم يذكر وجوب الطهارة اصلا ولكن
ذكر في اخر الفصل سبب الزكوة بطريق الاستدلال بقوله كما ان النماء الذي لاجله كان المال سببا لوجوب
الزكوة ثم ذكر الصلوة والوجه فيها كالوجه في الصوم لان الصلوة ههنا تلي الصوم كما انه لو بدئ المشروعات
من اولها تلي الزكوة الصلوة لو كانت الزكوة مذكورة ولم تذكر هي فتلي الصلوة الصوم ضرورة لانها بدئت
من اخرها ثم ذكر العقوبات باعتبار التقابل بين العبادات والعقوبات لان العبادات انما تحصل باعتبار الائتمار
بالاوامر مقصودا والعقوبات باعتبار ارتكاب النواهي مقصودا ولا شك ان بين الامر والنهي مقابلة ولان
العقوبة انما تحصل بفعل هو ضد ما يحصل به العبادة فكان بينهما مناسبة من حيث المضادة ثم ذكر الكفارة
لانها مركبة منهما اي من العبادة والعقوبة فكان المركب بعد ذكر المفردات لانه لا يوجد الا بها فكان
المفتقر اليه سابقا لا محالة ثم ذكر المعاملات لانه ليس فيها معنى العبادة من حيث انها معاملة ولا معنى العقوبة
فكانت خالية عنهما جميعا فبين الخالي والمشغول مناسبة التضاد ولان ذكر ما تقدم اتم لاختصاص المسلمين
وشرائعهم اما العبادات فظاهرة واما العقوبات فلان بعضها ليس على الكافر كرجم المحصن في الزنى وحد الشرب
وكذلك الكفارة ليست عليه فاما المعاملات فنحن وهم فيها على السواء وهذا الفصل لبيان اسباب الشرائع
فكانت البداية بالشرائع التي اختص بها المسلمون اولى ثم ختم ذكر هذه الشرائع بذكر الايمان تبعا وحده
التفاؤل لكون ختم المكلفين بهذه الشرائع بالايمان عصمنا الله تعالى بفضله وجميع المؤمنين واعاذنا من همزات الشياطين
ثم انما قلنا ان البيت سبب وجوب الحج بدليل صحة الاضافة قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت والاضافة
دليل السببية على ما مر والاستطاعة بالمال ليست بسبب للوجوب لان هذه عبادة بدنية وانما كان البيت
سببا لوجوبها لانها عبادة هجرة وزيارة تعظيما للبقعة ولا يصلح المال سببا لوجوبها ولا هو شرط
لجواز الاداء ايضا فان اداء الفقير صحيح وان كان لا يملك شيئا ولو كانت الاستطاعة سبب الوجوب او شرط الجواز
لما جاز قبل وجودها وانما هي شرط وجوب الاداء فان السفر الذي يوصل الى الاداء لا يتهيأ له بدون الزاد والراحلة
الا بحرج عظيم والحرج مدفوع فعرفنا ان المال شرط وجوب الاداء وكذا الوقت ليس بسبب لوجوب الحج

بل هو شرط جواز الاداء ولهذا لا يتكرر بتكرره فان قلت لو كان الوقت شرط جواز الاداء والسبب
موجود وهو البيت لكان ينبغي ان يجوز اداء الحج في اول وقته وهو كما دخل شوال كوقت الصلوة حيث جاز اداء
الفرض في اول وقتها قلت قال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله والامر كذلك فانه يجوز اداء الحج
عندنا كما دخل شوال ولكن هذه عبادة تشتمل على اركان بعضها مختص بوقت ومكان وبعضها لا يختص فما كان
مختصا بوقت ومكان لا يجوز في غير ذلك الوقت كما لا يجوز في غير ذلك المكان وما لم يكن مختصا فهو جائز في وقت الحج
في اي وقت كان من وقته حتى ان من احرم في رمضان وطاف وسعى لم يكن سعيه معتدا به من سعي الحج حتى اذا
طاف للزيارة يوم النحر لزمه اعادة السعي ولو كان طاف وسعى في شوال كان سعيه معتدا به حتى لا يلزمه
اعادته يوم النحر لان السعي غير موقت فجاز اداؤه في اشهر الحج فاما الوقوف موقت فلم يجز اداؤه قبل وقته كما
لا يجوز اداء طواف الزيارة يوم عرفة لانه موقت بيوم النحر وهو نظير اركان الصلوة فان السجود مرتب على الركوع
ولا يعتد به قبل الركوع ولا يدل ذلك على ان الوقت ليس بوقت للاداء فكذلك ههنا عدم الاعتداد به عند التقدم
لا يدل على ان الوقت ليس بسبب له لما قام الدليل على انه وقته وعدم الاعتداد بناء على ترتب الافعال شرعا كما
ورد الشرع به كما في اركان الصلوة قوله والصوم بالشهر اي صوم رمضان اداء مشروع بشهر رمضان فرضا
فكان حرف التعريف فيها للعهد فسبب وجوب الصوم شهود الشهر ولهذا اضيف الشهر اليه شرعا قال الله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه ويتكرر بتكرره ولم يجز الاداء قبله وجاز القضاء بعده الاعتداد القاضي الامام ابي زيد الدبوسي
والشيخ الامام فخر الاسلام البزدوي رحمهما الله سبب وجوب الصوم ايام شهر رمضان دون الليالي قال الله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه اي فليصم ايامه والوقت انما جعل سببا لانه محل صالح لاداء الفعل والليل لا يصلح له
نعلم ان اليوم سببه بدلالة صحة نسبته اليه بان يقال صوم يوم ويوم وكل يوم سبب على صومه على حدة منفصلا عن الاخر
ولهذا وجب على صبي بلغ في بعض الشهر او كافر اسلم بقدر ما ادركه لان كل يوم سبب لصومه منفصلا عن الاخر كاوقات
الصلوة وخالفهما في ذلك الشيخ الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله فقال ظن بعض المتاخرين ممن صنف في هذا الباب
ان سبب الوجوب ايام الشهر دون الليالي لان صلاحية الاداء مختص بالايام قال رحمه الله وهذا غلط عندي بل في
السببية للوجوب الايام والليالي سواء فان الشهر اسم لجزء من الزمان يشتمل على الايام والليالي وانما جعله الشرع
سببا لاظهار فضيلة هذا الوقت وهذه الفضيلة ثابتة لليالي والايام جميعا والرواية محفوظة ان من كان مفيقا
في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم يتقرر السبب في حقه
بما شهد من الشهر في حالة الافاقة لم يلزمه القضاء والدليل على ان اداء الفرض يصح بعد دخول الليلة الاولى
بغروب الشمس قبل ان يصبح ومعلوم ان اداء الفرض قبل تقرر سبب الوجوب لا يصح الا ترى انه لو نوى
قبل غروب الشمس لم يصح نيته قلت والجواب لهما عن مسئلة المجنون ظاهر وهو ان الوجوب على المجنون باعتبار
السبب باعتبار انه اهل لنفس الوجوب الا ان الحرج اذا دام الاستغراق حطه فاينما وجد الاستغراق سقط الوجوب
والا فلا ثم لما ادرك الليلة مفيقا لم يوجد الاستغراق فلم يوجد الحرج فوجب واذا استغرق ولم يدرك الليلة
الاولى مفيقا وجد الحرج فلا يجب عليه وكذلك الليلة الاولى جزء من الشهر لا يلزمها في ان تكون الليلة سببا لما انه

لا يصح نية صوم الغد منه قبل غروب الشمس فلو اخذ حكم اجزائه في السببية لتادى صوم لا يزيد يوما فيه واحدة
اول ليلة الليلة الاولى وان لم تعتد في السببية لكونها جزء من شهر رمضان حقيقة وهذه الحقيقة لا تنفي الاستغراق
لئلا يوجد وهو وجوب القضاء عند الافاقة وسبب وجوب الصلوة اوقاتها في حقنا والدليل على انها تنسب الى
الوقت شرعا فيقال فرض الوقت فرض الفجر والظهر ولذلك تكرر الوجوب بتكرر الوقت وسبب وجوب
العقوبات ما يضاف اليه من حد الزنا وحد السرقة وحد الشرب والقذف والدليل على انها سبب لها الاضافة
وتكرر العقوبات عند تكررها قوله والكفارات بما هي دائرة بين العبادة والعقوبة الى اخره اعلم ان سبب الكفارات
هو ما اضيف اليه من سبب متردد بين الحظر والاباحة كالفطر في رمضان عامدا وقتل الخطا واليمين المنعقدة
بالحنث وغيرها ولهذا لم يجعل المحظور المحض من هذه الاشياء سببا للكفارة كقتل العمد واليمين الغموس
لما ان الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة اما العبادة فلانها تتادى بالصيام والاطعام والاعتاق واما
العقوبة فلانها تجب اجزية على ارتكاب المحظور فجهة العقوبة تستدعي ان يكون السبب متصفا بالجناية وجهة العبادة
تستدعي ان يكون متصفا بالمشروعية فلذلك جعل السبب شاملا لهما لتطابق الاثر والمؤثر اذ الحكم يتبع السبب
فيجب ان يكون على وفاق السبب بيان هذا ان اليمين المنعقدة عند الحنث سبب للكفارة فان اليمين المنعقدة مشروعة
مشتملة على تعظيم الله تعالى في الابتداء ومندوب اليها ولهذا شرعت في بيعة نصرة الحق ونقضها بالحنث محظور
قال الله تعالى في ذكر قوم بالمذمة وكانوا يصرون على الحنث العظيم وهو هتك اسم الله تعالى فكان محظورا وكذلك
قتل الخطا فانه مباح من حيث انه غير قاصد قد يكون في الاصطياد والمراماة وكلاهما مشروعتان بامر
الاباحة ومحظور من حيث انه مقصر حيث ترك التأني ولا يلزمنا الفطر العمد في رمضان لانه مباح من حيث انه
لاقى فعل نفسه الذي هو مملوكه وهو الامساك والامساك فعله الذي به يصير متعبدا لله تعالى وانما يصير متعبدا
بجعل امساكه الذي هو ملكه لله تعالى عبادة والافضل حبرا والحبر من معنى العبادة فثبت ان الامساك ملكه
والفطر لاقى الامساك من حيث انه لاقى ملكه مباح له الا انه لما تعلق به حق الله تعالى صار محظورا فكان
دائرا بين الحظر والاباحة ولا يلزمنا قتل المستامن فانه يوجب الكفارة وان لم يكن محظورا محضا حتى لا يجب القصاص
بقتله لانا نقول انا لا ندعي ان كل ما دار بين الحظر والاباحة يوجب الكفارة فان قطع يد الغير خطا داير
بين الحظر والاباحة كقتل الخطا فانه غير موجب للكفارة بل نقول الكفارة لا تجب الا بسبب دائر بين الحظر والاباحة
ثم نقول قتل المستامن من حيث الفعل محظور محض وانما الشبهة في المحل والكفارة لا تجب على الفعل فاذا عري الفعل
عن الشبهة لم يصلح سببا بخلاف القصاص فانه وان كان جزاء على الفعل لكن المحل فيه معتبر ايضا لان ذلك حق العباد
وحق العباد شرع جابرا لا زاجرا فاذا كان المحل معتبرا فالشبهة المتمكنة في المحل تؤثر في الفعل ايضا فان قلت
يشكل على هذا كله ما اذا زنى في رمضان عامدا او شرب الخمر عامدا فانه يجب الكفارة وليس في سبب هذه الكفارة
شائبة الاباحة بل هو حرام محض وعدوان صرف قلت فيه جهان احدهما ما ذكرنا ان الاباحة نظر الفطر من حيث
انه لاقى فعل نفسه الذي هو ملكه حقيقة وهو الامساك وقد بينا وجهه من هذا الوجه لا ينافي تعين ان يكون
ذلك الفعل محظورا او مباحا لان هو من كونه ملكا او في شبهة في فعله فكان في ترك الامساك شبهة الاباحة من هذا



وما في صح

جوارح

الوجه لانه تصرف في ملكه الى هذا اشار الامام الارسابندي في مختصر التقويم والثاني شرب الخمر والزنا في نهار رمضان
منظور الى اعتبار انها حرام محض لا اعتبار وجود العمد حتى انه لو شرب الخمر او زنا ناسيا لا تفسد الصوم
فعلم بهذا ان وجوب الكفارة داير بالشرب العمد والوطي العمد من غير نظر الى وصف الحرمة ووصف الحل
لانه في غير العمد لا تفسد الصوم فكيف تجب الكفارة ثم يستوي شرب العمد منا ولا الشرب المباح كالماء والشرب
الحرام كالخمر وكذلك الوطي العمد منا ولا الوطي المنكوحة ووطي الاجنبية فكان ذلك دليلا على وجوب دوران شرب
الماء عمدا بين الحظر والاباحة فلذلك نقول يوجب دوران شرب الخمر عمدا بينهما اذ لم يوثر وصف الحرمة في حق القضاء
فضلا عن وجوب الكفارة وفي فصل الناسي على ما ذكرنا وكذلك في حق الوطي فعلم بهذا ان ما ادعينا من سبب الكفارة
كونه دايرا بين الحظر والاباحة مبقي على حاله كما ذكرنا قوله والمعاملات تتعلق البقا المقدور بتعاطيها
البا في تتعلق تعلق مشروعة تقديرا كالبا في قوله كالحج بالبيت رجوعا الى التقدير قوله مشروعة باسباب بكان المعنى
وكالمعاملات هي مشروعة بسبب هو تعلق البقا المقدور او هي مشروعة بسبب تعلق البقا المقدور والبا في
بتعاطيها تتعلق بقوله تتعلق المقدور اي المقدور القاطي التي ادل في المصادر القاطي يراد كرش المراد
ههنا تناول المعاملات ومباشرتها والمعنى بسبب المعاملات مثل النكاح والبيع وغيرهما تعلق البقا المقدور
الى يوم القيامة بمباشرة هذه المعاملات وذلك لان الله تعالى حكم ببقا العالم الى مدة معلومة عنده وقد تعلق
البقا ببقا الجنس والنفس وبقا الجنس المكون بالتناسل ولا تناسل الا باتيان الذكور الاناث في موضع الحرث شرع
الله تعالى لهم طريقا تادى به ما قدر الله تعالى من غير ان يتصل به فساد وضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة
في الوطي اذ في الوطي على التغالب فساد وفي الشركة ضياع فان الاب حين اشتبه تعذر ايجاب مونة الولد عليه
وما بالام قوة كسب المال في اصل الجبلة فيضيع الولد كذلك في بقا النفس فان الله تعالى خلق الخلق محتاجين
الى ما به بقا ابدانهم من المطعوم والملبوس وهم جبلوا على حب البقا فكل يطلب حصول ما به يحصل الدوام فلولم يشرع
الشارع لتحصيل مقصودهم عقودا تستطيع بها طمع من لم يفز بالاختصاص بذلك التسارع كل منهم الى ما يميل اليه
طبعه وهواه وفي ذلك وقوع المنازعة والفساد والله لا يحب الفساد فلذلك شرع هذه العقود دفعا للفساد
ولهذا المعنى خص جواز البيع بما هو منتفع به في الحال او في المال وعن هذا قلنا ان البيع مع الشرط او الجهالة المفضية
الى المنازعة لا يكون صحيحا شرعا لما ان شرعيته انما كان لتحصيل ما يحصل به البقا مع قطع المنازعة فشرعيته
على وجه يودي الى المنازعة المودية الى الفساد فتح لباب الفنا فيقع الاختلاف وانما يسد ذريعته تعالى عن
ان يكون في حكمه التناقض والاختلاف واليه وقعت الاشارة في قوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا قوله والايمان بالايات الدالة على حدث العالم اي وكرعة الايمان ووجوبه بسبب الايات الدالة اي سبب وجوب
الايمان بالله تعالى الكلي هو اسمايه وصفاته الايات الدالة على حدث العالم في الاصل من ان وجوب الايمان بالله تعالى
مضاف الى ايجابه في الحقيقة لكنه منسوب الى حدث العالم تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين ولا نعني بهذا
ان يكون سببا لوحدانيته وانما نعني انها سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل العبد وهذه الايات غير موجبة
بذواتها وكذلك العقل من وجب عليه غير موجب عليه ايضا والموجب الله تعالى هو الموجب لان اعطاه الكل يستدل بتلك

حملك الاله على معرفة الواجب لكن تقول النظير هنا كالسراج ما زال ضيا لكل الطريق فاسلكه كان الموجب للسلوك في الطريق
هو الامر وذلك لا الطريق بنفسه ولا السراج فالعقل بمنزلة السراج والايات الدالة على حدث العالم بمنزلة
الطريق والتصديق من العبد والاقرار بمنزلة السلوك في الطريق فهو واجب بايجاب الله تعالى حقيقة وسببه الظاهر
الايات الدالة على حدث العالم ولهذا سمي علامات وعالما لانه جعل علما على وجوده ووحدانيته ولكن العلم للشي
لا يكون موجبا بنفسه ولا نعني ان هذه الايات توجب وحدانية الله تعالى بطاهرها حقيقة وانما نعني انها
في الظاهر سبب لوجوب التصديق والاقرار على العبد ثم هذه الايات دائمة لا تحتمل التغير بحال اذ لا تتصور الحدث
ان يكون غير محدث في شي من الاوقات كانت فرضية الايمان بالله تعالى دائمة بدوام سببها غير محتملة للنسخ والتبديل
بحال ولهذا صححنا ايمان الصبي العاقل لان السبب متقرر في حقه والخطاب بالاداء موضوع عنه بسبب الصبى
كالمسافر اذا صام في شهر رمضان يكون صحيحا منه فرضا لتقرر سببه في حقه وان كان الخطاب بالاداء موضوعا عنه
قبل ادراك عدة من ايام اخر كذا ذكره الشيخ فخر الاسلام وشمس الايمة رحمهما الله هذا الذي ذكرنا كله قول
عامة مشايخنا رحمهم الله وذكر الامام علاء الدين ابو بكر محمد بن احمد السمرقندي رحمه الله في اخر ميزان الاصول فقال
ذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ان سبب وجوب اصل الدين وهو معرفة الله تعالى الكل هو الايات الدالة على حدث
العالم ولكن فيه نظر لان العالم دليل على وجود الصانع وتوحيده فان العاقل متى استدل بعقله الناظر في العالم
وهو محدث عرف المحدث وعرف توحيده وصفاته والكلام في وجوب المعرفة لا في وجوده ووجود دليل
المعرفة لا يكون دليل وجوب المعرفة فان من كان عنده دليل معرفة شي لا يجب عليه معرفته لكن الصحيح ان تقال ان
سبب وجوب المعرفة والتصديق والاقرار به هو ترادف نعم الله تعالى عليه من نعمة الحيوة وسلامة العقل والالات
ووجود ذلك فان النعم تقتضي وجوب شكر المنعم والوجوب بايجاب الله تعالى لكن العقل يعرف ان كفران النعم
حرام وشكر المنعم واجب وقال ايضا ان سبب وجوب الصلوة الوقت وسبب وجوب الصوم هو شهود شهر رمضان
وسبب وجوب الحج هو البيت لكن لا يعقل كون البيت والوقت اسبابا وفي الحقيقة تتابع نعم الله عليهم والوقت
ظرف للنعم ومقدر لها ايضا فاضيف الوجوب الى الوقت ظاهرا وكذلك ذكر في اسباب سائر العبادات ورد اقوال
المشايخ في اسباب غير العبادات من المعاملات وغيرها قوله وانما الامر الى اخره جواب سوال بان يقال
لو كان الوجوب بهذه الاسباب فما فائدة الامر بقوله اقيموا الصلوة وقوله واتوا الزكوة وقوله فمن شهد منكم الشهر
فليصمه وقوله عليه السلام حجوا قبل ان لا تحجوا فاجاب عنه وقال الامر انما ورد لالزام اداء الواجب الذي وجب
بسببه المذكور في حق كل واجب وفرقنا فيما تقدم غير مرة بين الذي يوجب نفس الوجوب وبين الذي يوجب الاداء
اذ الاول لشغل الذمة بالواجب والثاني لطلب التفريغ واثر الاول على طريق الجبر واثر الثاني على طريق الاختيار
فلذلك يتوقف على قيام الفهم والعقل قوله ودل على هذا الاصل اجماعهم اي والدليل على ان الامر لالزام
الاداء والوجوب يضاف الى السبب وجوب الصلوة على النايم والمغمى عليه والخطاب غير موجود في حقهما لان اهلية
الخطاب منعدمة لانها بالعقل يكون والدليل على الوجوب انا اوجبنا القضاء عليهما بعد الانتباه والافاقة
والقضاء يعتمد سابقة الوجوب فعلى هذا التحقيق كان معنى قوله تعالى اقيموا الصلوة التي اوجبتها بالسبب الذي جعلته

عليكم

سببا كقول القائل اداك المر الذي جعلك بسببه وهو الشراء السابق قوله لان الاصل في اضافة
الشيء الى الشيء ان يكون سببا له لان الاضافة للاختصاص اي يكون المسبب مخصوصا بالسبب وذا اقوى وجوه الاختصاص
اضافة المسبب الى السبب لانه حادث به يقال كسب فلان اي حدث له بالتسبب وانما تضاف الى الشرط
مجازا لمشابهته العلة من حيث ان الحكم يوجد عنده فصار كالعلة التي يوجد الحكم عندها بها ولهذا يجب الضمان
على صاحب الشرط عند تعذر اضافة الحكم الى صاحب العلة والكلام لحقيقته حتى يقوم الدليل على مجازه قوله
مع وجود الاضافة اليهما اي مع وجود اضافة الصدقة الى الفطر والى الراس اما الاضافة الى الفطر فظاهرة حيث
يقال صدقة الفطر واما الى الراس فكقول القائل زكوة رؤوس الناس ضحوة فطرهم وبقول رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من بر
فتعارضت الجهتان فرجحنا الراس للسببية باعتبار وصف المؤنة اليه هذا اشار بقوله لان وصف المؤنة يرجح
الراس في كونه سببا وتقريره من وجهين احدهما ان صدقة الفطر وصفت بكونها مؤنة حتى قيل انها عبادة فيها
معنى المؤونة على ما مر ومؤنة الشيء ما يكون سببا لبقاء ذلك الشيء يقال انه مؤنته على فلان اي يقوم بما يحتاج اليه
في بقائه من الطعام واللباس على فلان وهذا المعنى انما يستقيم في الراس لا في الفطر فانها صارت سببا لبقائه
وبقاء من في عياله والفطر لا يوصف بالبقاء او وجبت شكرا لنعمة بقائهم والوجه الثاني قوله عليه السلم ادوا عمن
تمونون لان كلمة عن لانتزاع الشيء عن الشيء وهو لا يخلو اما ان يكون الذي دخل عليه عن وهو قوله من تمونون سببا
ينتزع الحكم عنه او محلا يجب الحق عليه ثم يؤدى عنه غيره فكان لانتزاع النيابة ولا يحتمل غير ذلك وبطل الثاني
لاستحالة الوجوب على العبد والكافر فتعين الاول فكان هذا مرجحا للراس في كونه سببا قوله وتكرر الوجوب
بتكرر الفطر هذا جواب اشكال وهو ان يقال ان الشيء اذا لزم الشيء وتكرر بتكرره دل على انه سبب له وقد تكرر
الوجوب بتكرر الفطر مع اتحاد الراس فدل على ان الفطر سبب له فقال في جوابه ان تكرر الوجوب لا بتكرر الفطر
بل بتكرر السبب وهو الراس وهو وان كان لا يتجدد حقيقة لكنه جعل متكررا تقديرا بتجدد المؤنة كالمال الواحد في باب
الزكوة جعل متكررا حكما بتكرر الحول لان المال انما صار سببا باعتبار وصف النماء والحول اقيم مقام وصف
النماء والنماء صفة المال فجعل المال الواحد متكررا حكما فكذلك هاهنا والذي يحقق سببية الراس انه يجب على
الاب بسبب الولد وعلى المولى بسبب العبد ولو كان السبب هو الوقت لما اختص به الاباء والموالي بل يجب على الكل
سواء وكذلك الارض في العشر والخراج صارت كالمتجددة بتجدد ما كان للارض لاجله صارت سببا وهو النماء فان
الارض النامية صارت سببا فيهما اما دليل سببية الارض فيهما الاضافة يقال عشر الارض وخراج الارض واما
وصف النماء فبدليل انه لو اصطلم الزرع آفة لا يجب العشر والخراج فعلم بهذا ان سببية الارض فيهما باعتبار
وصف النماء ولكن النماء في حق العشر حقيقة الخارج وفي الخراج تقدير الخارج وهو التمكن من الزراعة وقد
مر قبل فصل في العزيمة والرخصة لما ذكر المشروعات وهي اربع عبادات ومعاملات وعقوبات وكفارات
بدا في هذا الفصل بتقسيم المشروعات التي هي عبادات لانها هي الاولى منها فقال العبادات انواع على اربعة اقسام
وسمى هذه الاقسام بالعزيمة ثم لما ذكر العزيمة لمناسبة ذكر المشروعات ذكر الرخص لمناسبة ذكر العزيمة فان الرخصة
مقابلة العزيمة على ما نبين واذا ثبت هذا فنقول ان العزيمة من العزم وهو القصد المؤكد قال الله تعالى فنسي

ولم نجد له عزما اي قصدا متاكدا في العصيان ومنه جعل العزم يمينا حتى اذا قال القائل اعزم كان حالفا
لان العزم دائما يؤكد دون تصديقهم باليمين وفي الشريعة اسم لما هو مشروع ابتداء من غير ان يكون متصلا بالعوارض
سميت عزيمة لانها من حيث كونها اصلا مشروعا في نهاية من الوكادة والقوة حقا لله تعالى لحكم انه الهنا
ونحن عبيده والرخصة في اللغة عبارة عن اليسر والسهولة يقال رخص السعر اذا تيسرت الاصابة لكثرة وجود
الاشكال وقلة الرغائب فيها وفي الشريعة اسم لما بني على اعذار العباد وهو ما يستباح بعذر مع قيام المحرم
لكون تعريفا لما هو الاخص في استحقاق اسم الرخصة على ما نبين والتعريفات جارية لابانة الحقيقة وقيل العزيمة
ما استمر على الامر الاول واستقر علينا لعلمه انه الهنا ونحن عبيده والرخصة ما تغير من عسر الى يسر
بواسطة عذر المكلف ثم العزيمة على اربعة اقسام فرض وواجب وسنة ونفل ووجه انحصارها في هذه الاربعة
ان الحكم الثابت شرعا لا يخلو اما ان ثبت بدليل يوجب العلم والعمل او يوجب احدهما او لا يوجب شيئا منهما فان ثبت
بدليل يوجبهما فهو الفرض وان ثبت بدليل يوجب احدهما فهو الواجب وان ثبت بدليل لا يوجب شيئا منهما فلا يخلو اما
ان كان المكلف طالبا باقامته او لا فان كان فهو السنة والا فهو النفل ثم الفرض لغة عبارة عن التقدير
قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم بالتسمية وقال تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي قطعنا الاحكام
فيها قطعا وهذا الاسم ينبئ عن معنيين احدهما عن شدة الرعاية في الحفظ لانه مقطوع به والثاني عن تخفيف
لانه لما كان مقدرا كان متناهيا فلا يصعب اداؤه ومنه سمي مكتوبة للاشارة الى هذين المعنيين لانه كتب علينا في اللوح
المحفوظ فكان لازما اداؤه والكتابة ايضا تنبئ عن التناهي وهو في الشرع عبارة عن حكم مقدر لا يحتمل الزيادة
والنقصان ثبت بدليل لا شبهة فيه مثل الايمان والصلوة والزكوة قوله حتى يكفر جاحده قال الشيخ رحمه الله
انما جعل قوله حتى يكفر من الاكفار وهو اولى من ان يجعل من التكفير لان الاول خاص في معنى النسبة الى الكفر والثاني
مشترك والخاص اولى في الدلالة على المراد من المشترك ومنه قول الشاعر وطائفة قد اكفروني بحبكم وطائفة قالوا مسيء ومذنب
اي نسبوني الى الكفر ثم انما اوجب الكفر جحود الفرض لتبدل اعتقاد المكلف عما لزمه اعتقاده على خلافه لكن بخلاف
جحود الواجب حيث لم يوجب الكفر لعدم التبدل لان التبدل انما يتحقق بعد الثبوت ولم يكن الاعتقاد في الوجوب ثابتا
لعدم لزوم الاعتقاد بخلاف ترك العمل فانهما اي الفرض والواجب لما استويا في وجوب العمل فاستويا ايضا في
التفسيق في الترك عند استخفاف دليل الواجب لان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم لكن مع ذلك تفاوتا
ايضا في العمل حتى اشترط في التفسيق بترك الواجب استخفاف دليله ولا يشترط ذلك في الفرض فانه لو كان ترك الفرض
يوجب الكفر وذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله والفرض والواجب كل واحد منهما لازم [illegible] الا ان اثر الفرض اكثر
ومنه سمي الحز في الخشبة فرضا لبقاء اثره في كل حال وسمي السقوط على الارض وجوبا لانه قد يبقى اثره في الثاني اي في الزمان الثاني
ومنه فرضة السفن لبقائها وهو ملتزمها والواجب ما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة الواجب ماخوذ من الوجوب وهو
السقوط لغة ثم معنى السقوط فيه لا يخلو اما ان كان لا يسقط لزوم اعتقاده عن العبد بخلاف الفرض فلذلك سمي واجبا
او لانه لما لم يوجب دليله العلم والاعتقاد على العبد مع لزوم حكمه في حق العمل صار حكم ذلك الدليل كالساقط عليه
اداؤه من غير تحمل علما [illegible] لانه لما علمنا وجوبه علينا بدليل قطعي التزمنا اداءه وصار كانا تحملناه فلم يكن ساقطا

الاكفار
التكفير

علينا دون الالتزام وقيل هو مشتق من الوجبة وهي الاضطراب قال الشاعر ٭ وللفؤاد وجيب تحت ابهره
لدم الغلام وراء الغيب بالحجر ٭ الابهر عرق مستبطن الصلب اذا انقطع مات صاحبه اللدم الضرب
الغيب الجدار فلنوع شبهة في دليله يتمكن فيه اضطراب فسمي واجبا وهذا نحو تعيين قراءة الفاتحة في الصلوة وتعديل
الاركان والطهارة في الطواف والسعي في الحج واصل العمرة والوتر والشافعي ينكر هذا القسم ويلحقه بالفرض
فان كان انكاره ذلك للاسم فقد بينا معنى الاسم وان كان للحكم فهو انكار فاسد لان تفاوت الحكم بحسب تفاوت الدليل
ولا خلاف بيننا وبينه ان هذا التفاوت يتحقق في الدليل فان خبر الواحد لا يوجب علم اليقين لاحتمال الغلط
من الراوي وهو دليل موجب للعمل لحسن الظن بالراوي وترجح جانب الصدق بظهور عدالته فيثبت حكم هذا القسم
بحسب دليله وبيانه لا يكفر جاحده لان دليله لا يوجب علم اليقين ويجب العمل به لان دليله موجب للعمل لترجح
جانب الصدق على ان هذا ان فرضية القراءة في الصلوات ثابتة بدليل مقطوع به وهو قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران
وتعيين الفاتحة بخبر الواحد فمن جعل ذلك فرضا كان زائدا على النص وهو نسخ وخبر الواحد لا يصلح ناسخا للكتاب ومن
قال يجب العمل به من غير ان يكون فرضا كان مقررا للثابت بالنص على حاله وعاملا بالدليل الاخر بحسب موجبه وفي القول
بفرضية ما ثبت بخبر الواحد رفع للدليل الذي فيه شبهة عن درجته فضلا او حط للدليل الذي لا شبهة فيه نقصا
وكل واحد منهما تقصير في العمل بقدر الدليل لا يجوز المصير اليه وكذلك في تعديل الاركان وغيره واندرج بيان
الواجب بما ذكرنا قوله اذا استخف باخبار الاحاد بان لم يعمل بما يوجبه اخبار الاحاد بعد ان علم صحة تلك الاحاد
وبعد ان علم موجبها تهاونا وقلة مبالاة بها قوله فاما تاويلا فلا اي فاما اذا ترك العمل بما يوجبه اخبار
الاحاد بسبب تاويل لها عنده على خلاف ما يقتضيه ظاهر تلك الاخبار فلا يكون فاسقا بل يكون عاملا باقوى الدليلين
وموولا لاضعفهما لانه انما ترك العمل بظاهره حينئذ لتعارض دليل اقوى منه ونظير هذا ما قال الشافعي رحمه الله
المسنون في التحريمة ان يرفع المصلي يديه الى منكبيه وهو قول ابن عمر رضي الله عنهما واحتج بحديث ابي حميد الساعدي
انه كان في عشرة من اصحابه فقال الا اخبركم بصلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا نعم فقال كان اذا
كبر رفع يديه الى منكبيه ولنا حديث وائل بن حجر رضي الله عنه ان النبي عليه السلام كان اذا كبر رفع يديه حذاء اذنيه
والمصير الى هذا اولى لان فيه اثبات الزيادة وتاويل حديثه انه كان عند العذر في زمان البرد حين كانت ايديهم
تحت ثيابهم وتركنا العمل بحديثه بهذا التاويل وكذلك قلنا لا يجوز المسح على العمامة والقلنسوة ومن العلماء من جوز
ذلك لحديث بلال رضي الله عنه قال رايت رسول الله عليه السلام مسح على عمامته وجاء في الحديث ان رسول
الله عليه السلام بعث سرية فامرهم ان يمسحوا على المشاوذ والتساخين فالمشاوذ العمائم والتساخين الخفاف
ولنا حديث جابر رضي الله عنه قال رايت رسول الله عليه السلام حسر العمامة عن راسه ومسح على ناصيته فتاويل حديث
بلال انه كان بعيدا منه فظن انه مسح على العمامة حين لم يضعها عن راسه عليه السلام وتاويل الحديث الاخر ان رسول الله
عليه السلام خص تلك السرية لعذر بهم فقد كان يخص بعض اصحابه باشيا كما اجاز لعبد الرحمن لبس الحرير كذا
في المبسوط وهذا الكثير النظير يجري فيما يتمسك به من اخبار الاحاد في مسائل الفقه ثم للتاويل وجوه قد يكون
بدعوى عدم صحة الاتصال وقد يكون بصرف معناها الظاهر الى معنى اخر لاعتراض دليل اقوى منه كما بينا وقد يكون

بدعوى النسخ وقد يكون بغير هذه الوجوه والسنة ماخوذة من السنن وهو الطريق ومن قول القائل سن الماء
اذا صبه حتى جرى في طريقه والمراد بها شرعا الطريقة المسلوكة في الدين التي سلكها رسول الله عليه السلام
والصحابة رضي الله عنهم عندنا وقال الشافعي مطلق السنة يتناول سنة رسول الله عليه السلام فقط وهذا بناء
على انه يقلد الصحابي ويقول القياس مقدم على قول الصحابي فطريقة الصحابة لم تكن متبعة عنده والسنة عبارة
عن الطريقة المسلوكة المتبعة فلا يطلق اسم السنة على طريقتهم لذلك عنده وحكمها ان يطالب المرء باقامتها
فحكم السنة قريب من حكم الواجب في المطالبة بالاداء لكنهما يتفاوتان في جزاء الترك فان تارك الواجب يستحق
العقاب وتارك السنة يستحق العتاب والعقاب فوق العتاب لان الواجب فوق السنة لكون المواخذة على
الترك بقدر المشروع كمالا وقصورا وعلى هذا تخرج الالفاظ المذكورة الى اخره كما في قوله ويكره القعود
في الاذان يكره ان يوذن قاعدا يوجب ان يصلي اهل المصر جماعة بغير اذان ولا اقامة تعمدا والانهم تركوا ما
هو من سنن الهدى ولا باس بان يوذن واحد ويقيم اخر ولا يوذن للصلوة قبل دخول وقتها ويعاد في الوقت وكذا
اذا اذن قاعدا لانه خلاف السنة المتوارثة والنفل في اللغة الزيادة ولهذا سمي ولد الولد نافلة لكونه زيادة
للمرء على ما حصل له وهو الولد الصلبي من ان يكون من اختياره وكسبه وسمي الغنيمة نفلا لانها زيادة على ما هو المقصود
وهو الجهاد ثم انما جعل النفل من العزائم لانه شرع ابتداء لم يكن بعذر من المكلف الا انه شرع دائما نشرعيته
بهذه الصفة تلازم الحرج لان في مراعاة اركانه على التمام مع شرعيته على الدوام حرجا بينا فلذلك رخص
في وصفه حيث يودى راكبا وقاعدا وبالايماء فكان عزيمة اصلا رخصة وصفا قوله وحكمه انه يثاب
المرء على فعله ولا يعاقب على تركه فان قلت حكم الزائد على الايات بعد الفاتحة في الصلوة كذلك مع
انه لو اتي به يقع فرضا فكان حكم الفرض والنفل سواء على هذا التقدير قلت ذاك فرض باعتبار
دخوله تحت قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران حيث لم يقدر الله تعالى في الحكم كان من ورود البيان بتقدير
ثلاث ايات وما دونها مقدارا على حسب ما اختلفوا فيه بطريق الاحتياط ومنع النقصان دون الزيادة فكان
انتفاء العقاب في الزائد دون الترك لا يوجب نفي الفرضية لانه وجد اصله وهو ثلاث ايات وهي غير مفتقرة في كونها
فرضا الى الغير ثم لما وجد الزائد عليها الحق بها الحاقا للمزيد بالمزيد عليه وادخالا تحت قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر
لانه لا يقدر فيه فكان هذا كطول القيام والركوع والسجود ولا ينفرد للمزيد حكم على حدة بعد ثبوت دليل
الفرضية للمزيد والمزيد عليه وانما سقطت فرضية المزيد قبل الاتيان للحرج فلما تحمل الحرج واتى به كان فرضا
لدخوله تحت خطاب الفرض بقوله فاقرءوا فكان هذا نظير المسافر والمريض حيث لم يوخذا بالصوم في حال السفر
والمرض وان اتيا بالصوم حال السفر والمرض يقع فرضا لدخولهما تحت خطاب قوله فليصمه بخلاف النفل فانه غير ملحق
بالشي الذي هو فرض ولم يوجد له سبب الفرض فلم يعط له حكم الفرض لعدم الدليل فيه وتفرد بحكمه حاصله
قوله لان المودى صار لله تعالى مسلما اليه لانه قربة يثاب عليها اذا مات في هذه الحالة او فسد دون اختياره
فلا يجوز ابطاله لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا لم يجز ابطاله كان عليه صيانته ولا سبيل الى ذلك الا
بالزام الباقي فيجب عليه الاتمام ضرورة وكونه مسلما اليه يقتضي رده عما يبطله كالصدقة المسلمة تبطل بالمن والاذى

جواب اشكال

وكذا العبادات كلها تبطل بالردة فان قيل العبادة لا تتم الا باخرها لانها لا تتجزى لما توقف الجزء
الاول على الاخر لتصير قربة لم يحرم ابطال الماضي قبل ان تتم قربة قلنا اذا شرع في الصلوة والصوم فهو
متقرب الى الله تعالى بفعل الصلوة والصوم والفعل حاصل وهو القيام الى الصلوة والكف عن المشتهيات
وانما المعدوم ما يسمى صلوة وصوما فحرم الابطال الا ترى ان نية العبادة عبادة وكف الجنب المقترنة
بالفعل قوله صار لله تعالى تسمية لانه قصد العبادة بنذره وقصد العبادة عبادة كما ورد في
السنة من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة واحدة ثم وجب لصيانته اي لصيانة نذره وهو القول ابتداء ووفاء المنذور
وهو الفعل فلان يجب لصيانته ابتداء الفعل وهو شروعه في الصلوة والصوم بقاؤه اولى فالحاصل انه ثبت
الاولوية من وجهين احدهما من حيث الفعل والقول والثاني من حيث الابتداء والبقاء اما الاول فان معنى العبادة
وفضلها في الافعال اكثر من الاقوال ولهذا يجب الصلوة على العاجز من الاقوال دون القادر على الافعال ولا يجب
في عكسه وتدخل النيابة في الاقوال دون الافعال ولان وضع العبادة للمشقة لانها على خلاف هوى النفس ولهذا
اشار النبي عليه السلم افضل العبادات احمزها اي اشقها وهي في الافعال اكثر من الاقوال ثم لما وجب لصيانة
الاقوال التي هي اضعف الافعال التي هي اقوى لان يجب لصيانة الفعل وهو شروعه في الصلوة والصوم الفعل الاخر
الذي هو اتمامه وهو مثله اولى لانه لما صار اضعف الامرين عن البطلان الاقوى اولى ان يصان المبلغ عنه المثل اولى
والثاني ان الابتداء اقوى من البقاء والبقاء اسهل من الابتداء فلذلك اشترطت النية في ابتداء الصلوة دون
بقائها واشترطت الشهادة في ابتداء النكاح دون بقائه وعدة الغير تمنع ابتداء النكاح دون بقائه والشيوع
يمنع الهبة في الابتداء دون البقاء ثم لما وجب ابتداء الفعل مع قوته لصيانة القول مع ضعفه فلان يجب بقاء
الفعل مع ضعفه لصيانة ابتداء الفعل لقوته بالطريق الاولى قوله واما الرخص فانواع اربعة نوعان
من الحقيقة ونوعان من المجاز وذلك لان الرخصة استعملت في موضعها الاصلي ام لا فان استعملت في موضعها الاصلي فلا يخلو
اما ان شملها الحقيقة ام لا فان شملت فهو النوع الاول والا فهو النوع الثاني وان لم تستعمل في موضعها
الاصلي فلا يخلو اما ان كان الحكم مشروعا باقيا في الجملة في هذه الامة ام لا فان لم يكن فهو النوع الثالث والا فهو النوع
الرابع قوله فما استبيح مع قيام المحرم اي نعامل معاملة المباح مع قيام المحرم وكونه لم نفسر الاستباحة
بمعاملة المباح يلزم اجتماع الضدين لان الشي الواحد في حال واحدة لا يصح ان يكون حراما ومباحا ولا يصح قول
من قال ولو لم نفسر الاستباحة بالمعاملة يلزم تخصيص العلة والقائل بهذا اغفل عن معنى تخصيص العلة لان تخصيص
العلة هو ان توجد العلة بتمامها ولا حكم لها اصلا كما في اكل الناسي في الصوم على ما سيجي وههنا مع وجود المصنف
قيام الحكم وهو الحرمة يصح قوله وقيام حكمه جميعا كيف يلزم ذلك حتى ان العامل عامل بالمحرم وهو الحرمة الى
العزيمة اولى من العمل بالرخصة ولو انعدمت الحرمة لما ابيح له العمل كما لو ابيح العمل بالحرمة في شرب الخمر بالاكراه
الكامل لانعدام الحكم وهو الحرمة اصلا على ما سيجي مع قيام الحكم وهو الحرمة في الكره لان حرمة الكفر حرمة لا تنكشف اصلا
فكانت الحرمة قائمة لعدم المسقط فاما حرمة افطار رمضان وتناول مال الغير وجناية على الاحرام وتناول المضطر
مال الغير وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف فانه يحتمل السقوط الا ان دليل السقوط لم يوجد في الصيد

الى الرخصة بطريق الضرورة والضرورة ترتفع بان لا يواخذ بفعل الحرام فبقي حراما لانعدام المرخص وانما
ترخص في هذا القسم مع بقاء الحرمة لان في الامتناع حتى يقتل اتلاف نفسه صورة ومعنى وفي الاقدام اتلاف
حق الله تعالى صورة لا معنى لان اصل الايمان وهو التصديق باق وكذلك اصل الاحتساب باق قال النبي عليه السلم
من راى منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك اضعف الايمان وفيما عدا
ذلك مضمون عليه بالمثل فكان الحق لا يفوت في الاتلاف معنى غير انه في الاقدام عامل لنفسه ساع في نفاد مهجته فكانت رخصة
وفي الامتناع حتى قتل عامل لربه مؤثر حق ربه على حق نفسه فكان عزيمة فكان العمل بها اولى لكونه عملا
بامر اصلي هو العمل بسبب قائم هو وحكمه فاما العمل بالرخصة عمل بامر ضروري هذا هو الفرق بين القسم الاول
والثاني فانه لما ثبت الحرمة في القسم الاول كان الامتناع حتى يقتل في ذلك مهجته في رضى الله تعالى مختارا رضى الله تعالى
على هوى نفسه فكان شهيدا وفي القسم الثاني لما لم يكن الحكم باقيا في الحال بل تراخى حكم السبب كفطر المريض والمسافر
كان في الامتناع حتى مات ملقيا نفسه في التهلكة من غير ان يقيم به حقا من حقوق الله تعالى فكان اثما قوله
يستباح مع تمام السبب وتراخي حكمه ولهذا صح الاداء منهما ولو ماتا قبل ادراك عدة من ايام اخر لم يلزمهما شي ولهذا صح
الاداء منهما قوله مع قيام السبب قوله ولو ماتا الى اخره متصل بقوله وتراخي حكمه قوله لكمال سببه وهو
شهود الشهر فان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه متناول للكل من المقيم والمسافر والصحيح والمريض قوله
وتردد في الرخصة هذا احتراز عن قصر الصلوة في السفر فان فيها الرخص بالقصر متعين ليس بمتردد على ما سيجي
فلذلك اخذ الرخصة هنا كالتاخير ومعنى التردد في الرخصة ان التاخير انما ثبت رخصة لليسر والرفق واليسر فيه متعارض
لان فيه نوع عسر وهو الانفراد بالصوم حال الاقامة لان غيره لا يصوم ويسر الافطار في الحال والاخذ
بالعزيمة يتضمن معنى اليسر وهو شركة المسلمين في الصوم فكان في العزيمة نوع من الرخصة فكان في الاخذ بالعزيمة
اخذ بالرخصة من وجه وعند الله تعالى في وقت وعسر مشقة التفرد في التاخير على النفس فكانت العزيمة اولى قوله
لان الوجوب عنه ساقط على خلاف النوع الاول اي وجوب الاداء وهو الحكم ساقط عنه ههنا بخلاف النوع الاول
فان الحكم وهو الحرمة قائم في الحال فكان الاخذ بالعزيمة اولى على كل حال سواء خاف الهلاك على نفسه او لم يخف قوله
من الاصر والاغلال الاصر الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه عن الحراك لثقله وهو مثل لثقل تكليفهم وصعوبتها
نحو اشتراط قتل النفس في صحة توبتهم وكذلك الاغلال مثل لما كان في شرائعهم من الاشياء الشاقة نحو بت
القضاء بالقصاص عمدا كان او خطأ من غير شرع الدية وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة من الجلد
والثوب واحراق الغنائم وتحريم العروق في اللحم وتحريم السبت كذا في الكشاف فهذا النوع غير مشروع في حقنا
اصلا فكان رخصة من حيث الاسم مجازا لا حقيقة لانعدام السبب الموجب للحرمة مع الحكم بالرفع والنسخ اصلا في حقنا
فان حقيقة الرخصة في الاستباحة مع قيام السبب المحرم وقيام حكمه ولكن لما كان الرفع تخفيفا علينا والتسهيل سمي مجازا
قوله واما النوع الرابع والمتفاوت بين النوع الرابع والنوع الثالث ان الاصر والاغلال لم يشرع في حقنا
اصلا لا اسبابا ولا احكاما واما تعيين النسخ مشروع في الجملة في غير صورة السلم من حيث انه سقط اصلا في هذا النوع
وهو السلم كان مجازا ومن حيث انه بقي مشروعا في غير هذه الصورة كان شبيها بحقيقة الرخصة وهو ان الرخص اشبه

اي لضعف حال الايمان

اي بتحريم العمل في السبت

عذر للعباد وكان معنى الرخصة من حقيقته موجوداً من وجه دون وجه فالحاصل ان الاولى ان يكون اسم الرخصة فيما كان
سبب الحرمة وحكمه وهو الحرمة قائمين معاً ثم كلما ازداد الوهن في واحد منهما او فيهما يزداد الوهن في حق كونه رخصة اطلاق
اسم الرخصة بطريق الحقيقة ويعلم هذا عند التامل في انواع الرخص فان قيل القياس يقتضي ان ينقلب
الامر وينعكس الاسم وذلك لان الرخصة منبئة عن اليسر والسهولة ماخوذة من رخص السعر اذا تيسرت الاصابة
لكثرة الاعيان على ما ذكرت فينبغي على هذا ان ما كان السهولة واليسر اكثر كان احق باسم الرخصة بطريق
الحقيقة اولى واجدر الا ترى ان اسم العام لما كان عبارة عن الشمول والاحاطة كان كلما كان الشمول فيه اكثر فهو اسعد باسم العام
اولى وافضل حتى انه لو كان نوع من الافراد مخصوصاً لم يبق عاماً مطلقاً على الكمال ولهذا تغير حكمه من القطع
الى الاحتمال وكذلك الامر الذي يوجب الندب سموه حقيقة قاصرة في اطلاق اسم الامر لقصوره عما هو حقيقته
وهو الوجوب فيما كان سبب الحرمة وحكمه قائمين كان يسر الاباحة والسهولة اقل لان الاباحة مع الحرمة لا يجتمعان
حتى جاز له ان يصبر حتى يقتل فالاولى فلو كانت الاباحة ثابتة بدون قيام الحرمة لما جاز له ان يصبر كما في النوع الرابع
في شرب الخمر وفي النوع الثالث ثبتت السهولة واليسر وارتفع الضيق اصلا في حق هذه الامة بسبب حمل الكتاب
من حقه ان يسمى هو باخص نوعي الحقيقة في الرخصة لزيادة اليسر والسهولة فيه وهذا ظاهر قلنا نعم ان لو اعتبر
اليسر والسهولة ههنا بحسب نفس الرخصة فلم نعتبر ذلك الطريق بل اعتبرنا قوة الرخصة بحسب قوة العزيمة
لانها ضدها والمساواة في القوة لازمة في باب المضادة والا لغلب احدهما على الاخر ولا يبقى الثاني كما ثبت
الرخصة تستدعي بقاء العزيمة لان في الرخصة معنى الانتقال لان الرخصة هي ما تغير من عسر الى يسر بواسطة عذر المكلف
فما كان الصعوبة في العزيمة اتم كان معنى الرخصة وهو السهولة واليسر في الانتقال عنها اتم وهذا لان ثبوت
الحكم عند شدة العارض عن ثبوته دليل قوة دليل ذلك الحكم اذ لو لم يكن دليل ذلك الحكم قوياً لما ثبت عند قوة
المانع اياه عن الثبوت وهذا ظاهر في الحسيات والشرعيات حتى ان رجلين قويين قاما يريدان منع الداخل
في دار رجل للدخول فيها يمنعانه فقابلهما فدخل الرجل يثبت بثبوت قوة المانعين قوة الداخل اذ لولا انه
اقوى منهما لما غلبهما فكذا ههنا يعلم قوة الرخصة بثبوتها عند شدة العارض عن الاباحة والرخصة وقيام
السبب والحكم معاً كما في النوع الاول دليل قوة العزيمة ثم مع ذلك ثبوت رخصة الاقدام كان دليل قوة الرخصة
فلذلك كانت تلك الرخصة احق باسم الرخصة على الحقيقة فلما كان سبب العزيمة قائماً مع تراخي الحكم في النوع
الثاني ظهر شيء من الوهن في مقابلته في الرخصة فانحطت لذلك من درجة الاحقية الى نفس الحقيقة لان العزيمة
السبب قائم في حق الكل ولم يسقط الحكم اصلا بل تراخى فلذلك بقيت الحقيقة في الرخصة ولما انعدم السبب والحكم اصلا
في حق هذه الامة اجمع في النوع الثالث لم يبق اسم الرخصة حقيقة وانما لم يبق الحقيقة بل بقيت شبهة نفس السهولة
فكان اسم الرخصة فيه باتم نوعي المجاز وذكر وجه النوع الرابع فانه قد علم من اشتراط تعيين المبيع وعدم اشتراطه في
كالعينية المشروطة في البيع الاصل في البيع ان يلاقي البيع عيناً لقوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك وروي عنه عليه السلام
انه نهى عن بيع الكالي بالكالي ثم سقط هذا في السلم مع انه بيع تيسيراً على المحتاجين حتى يتوصلوا الى مقصودهم
من الاثمان قبل ادراك غلاتهم ويتوصل رب السلم الى مقصوده من الربح قوله الا الاستثناء اراد به قوله تعالى الا

كلما كان الشمول فيه صح

لاشكال صح

ما اضطررتم اليه فهو مستثنى من قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه
فيقتضي هو ثبوت ضد التحريم وهو الحل وتفصيل التحريم في اية اخرى هي قوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم
الخنزير فان قيل انه تعالى كما استثنى الميتة والخمر استثنى اجراء كلمة الكفر ايضا وذلك قوله تعالى
من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فينبغي ان يكون مباحا ايضا كما ابحتموها قلنا
في الاية تقديم وتاخير تقديره من كفر بالله من بعد ايمانه وشرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله ولهم عذاب
اليم الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فان الله تعالى ما اباح اجراء كلمة الكفر على لسانهم حالة الاكراه وانما وضع
عنهم العذاب والغضب وليس من ضرورة نفي الغضب هو حكم الحرمة عدم الحرمة لانه ليس من عدم الحكم عدم
العلة كما في شهود الشهر في حق المسافر والمريض فان السبب موجود والحكم متاخر فجاز ان يكون الغضب منتفيا
مع قيام العلة الموجبة للغضب وهو الحرمة فلم يثبت اباحة اجراء كلمة الكفر لذلك كذا ذكر السؤال والجواب في مبسوط
شيخ الامام المعروف ببكر خواهر زاده رحمه الله وقيل قوله تعالى الا من اكره استثناء من الغضب لا من الكفر
يعني الغضب عند الاكراه ولا يدل انتفاء الغضب على ثبوت الحل على ما ذكرنا قوله وكذلك الرجل الى اخره يعني
ان غسل الرجل فظاهر ما دام متخففا في المدة لسقوط وجوبه لان الخف يمنع سراية الحدث الى القدم حكما ولا
وجوب غسل لا حدث كما سقطت الاغلال التي كانت على من قبلنا حكما بوضع الله تعالى اياها على معنى ان الواجب
من غسل الرجل تادى بالمسح ولهذا يشترط ان يكون اللبس على طهارة في الرجلين وان يكون اول الحدث بعد اللبس
طاريا على طهارة كاملة فلو كان الغسل تادى بالمسح لما اختلف الحكم في ان يكون اللبس على الطهارة او على عدم الطهارة
كما في مسح الجبيرة فعلم ان الخف مانع فعرفنا ان معنى التيسير اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا في
الرجل ما دام مستترا بالخف مع بقاء اصل السبب في الجملة وهي في حالة غير التخفف فصار كالسلم في حق اشتراط العينية
في غير حالة السلم من البياعات قوله وقصر الصلوة ونحن نقول انما نعرض لهذا النوع شبهة ترد عليه على حسب
اختلاف الاقوال في قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم
الذين كفروا تعلق الله تعالى جواز قصر الصلوة بالخوف على قول من قال ان المراد من القصر القصر من حيث الركعات
والمعلق بالشرط عدم قبل وجود الشرط فسال عن هذا المزيل للشبهة قوله فاقبلوا صدقته اي اعتقدوه واعملوا به
وانا نفسر القبول بهذا لان قصر الصلوة مما لا يحتمل التمليك فكان اسقاطا محضا لا يتوقف الى القبول كما في العبد
بالعفو عن القصاص غير متوقف الى القبول فان قيل سمي هذه الرخصة صدقة والمتصدق عليه بالخيار في قبول
الصدقة فينبغي ان يتعلق بخصوص القصر القبول كما في الصدقة قلنا لا وجه الى ذلك لانه حينئذ يكون نصب
شريعة مفوضا الى راي العبد لانه تعالى قال ان تقصروا ان شئتم وهذا شيء لا نظير له ولان اوامر الله تعالى لما قدرها بنفسها
لا يصح تعليقها براي العباد لانها لو علقت برايهم لم يكن شرعا في الحال كالاعتاق المعلق بالمشية فاذا شاء العبد يكون
الحكم مضافا الى مشية العبد لان العبد له اختيار وصار كتعليق الرجل الطلاق بمشية المراة وتحقيق هذا ما ذكر في
التقويم وهو ما قال ان الرخصة قصر ذوات الاربع في السفر وقد ثبت بقول النبي عليه السلام انها صدقة تصدق الله تعالى
بها عليكم فاقبلوا صدقته والصدقة الواجبة في الذمة اسقاط كالصدقة بالدين على الغريم وهبة الدين له فيتم بغير قبول

ضرورة صح

ولذلك يتأبى الإسقاطات كالطلاق تتم بغير قبول الآخر أما ما فيه تمليك من وجه كما في الدين فإنه يقبل الارتداد
بالرد وما ليس فيه تمليك كالإسقاط نفل كإبطال حق الشفعة والطلاق وما نحن فيه ليس مما لأنا لم نجد في أصول
الشرع سببا شرع بعد شرع الله تعالى وعلق ثبوت تمام ذلك السبب لما شرع ولكن المشروع ضربان على الأحكام منوط بمباشرة
العلل الينا كما شرع الشرى علة للملك ومباشرته الينا والنذر سببا للوجوب ومباشرته الينا والسفر
سببا للرخص ومباشرته الينا فكان المشروع علة ثم تمت العلة بشرع الله تعالى لا بنا إنما يكون الينا أداؤها وهاهنا الضرب
الثاني يكون أحكاماتهم بالشروع والينا إقامتها كوجوب الصلوة المشروع ههنا سببه هو السفر ولنا الخيار
في تحصيل السفر حكمه وهو القصر فعلينا العلة فأما أن يكون لنا شركة في نصب الشرع مشيتنا بعد تحقق
السبب فهذا لا نظير له حينئذ يخرج عن حد الابتلاء المعلق بمشيتنا قوله فاما إثبات الملك احتراز
عن الدين فإنه يرتد بالرد لأن فيه معنى التمليك وإن كان فيه جهة الإسقاط أيضا ولذلك قوله محض احتراز عن
الصدقة بالدين لأن فيه معنى الإسقاط ومعنى التمليك فلم يكن إسقاطا محضا على أن الطلاق والعتاق فإنه
ليس فيها شائبة التمليك ولذلك لم يرتد بالرد ولم يتوقف على القبول حتى إذا قال الزوج لامرأة تصدقت ملك
بضعك لكم يكون طلاقا ولم يتوقف على قبولها وهذه الصدقة من قبيل ذلك لأنه لا يدخل تحت الملك قوله
والرفق متعين في القصر فإن قيل في الأربع نيل ثواب بمقابلة مشقة الزيادة فكان الرفق مترددا قلنا
ليس كذلك لأن الثواب في أداء ما عليه لا في عدد الركعات فإن الجمعة الحر في الثواب لا تكون دون ظهر العبد والمقيم
في الثواب لا يكون دون ظهره على أن الاختيار وهو حكم الدنيا لا يصلح بناؤه على حكم الآخرة وهو الثواب ألا
عرفنا أن من صلى على الرأي والسعة عند استجماع الشرائط الظاهرة يفتى بالجواز وهو حكم الدنيا ولو توضأ
بما نجس ولم يعلم نجاسته ولم يقصر في الحفظ وصلى فذلك كان له ثواب الآخرة ونفي الفساد قوله
ولأن الخيار من القصر والإكمال من غير أن يتضمن رفقا لا يليق بالعبودية أي من غير أن يتضمن رفقا في كل واحد
من القصر والإكمال يعني إذا تعين الرفق في أحدهما ومع ذلك خير منهما لا يليق بالعبودية فإن قيل يشكل
على هذا ما قال في باب الأذان إذا فاتته صلوات أذن للأولى وأقام وكان مخيرا في الباقي إن شاء أذن
وأقام وإن شاء اقتصر على الإقامة وخير منهما مع أن الرفق متعين في الاقتصار على الإقامة قلت الكلام
في الاختيار من الشيئين الواجبين الذي يجمع أحدهما باختياره إياه لا في التطوع والسنن الزوائد والأذان
والإقامة في حق المنفرد خصوصا في القضاء من السنن الزوائد فكان كالتطوع فيه الخيار حتى أن العبد مخير بين
أن يصلي صلوة الضحى ركعتين وبين أن يصلي أربعا أو ما ذلك إلا لما هو مخير من نفس صلوة التطوع وتركها فعلم
أن هذا الكلام في الواجب لا في التطوع فإن قيل ما تقول في رواية المنظومة على قول أبي حنيفة رحمه الله
مكاتب حرره مولاه ❁ ما ت والمال السواه ❁ في ملتقى التتمة أو ملتقى حرك ❁ يسعى وقال لم يجب إلا الأقل
حيث أثبت الخيار في الواجبين والرفق متعين في الأقل منهما وأن يكون مثلا التتمة أقل ولما بدل الكتابة أكثر
أو على العكس والرفق متعين في الأقل فينبغي أن يتعين هو لا خيارا لمذهبهما كما في جناية المدبر على ما مر قلت
في جناية المدبر الواجب شيء واحد فتعين الرفق في الأقل وأما في التي مر ذلك فمختلفان فإن ملتقى التتمة معللا

لم يرتد بالرد ولم يتوقف م

ولم يتبدل الكتابة بحسب موجبا ولكل واحد نوع فائدة تتفاوت اختيار الناس فيه فعسى يختار الكثير المؤجل لا حاله
وعسى يختار القليل المعجل العلة وهذه المسألة بناء على مسألة تجزي الإعتاق وعدمه فعنده لما تجزى بقي الباقي
عبدا وقد تلقاه جهتا حرية بدل لين معجل بالتدبير ومؤجل بالكتابة فكان مخيرا بينهما لتفاوتهما في الرفق وعندهما
لما عتق كله بعتق بعضه وجب عليه أحد المالين في الحال فتعين الأقل لأن الرفق فيه متعين كما في جناية المدبر
فإن قلت ما تقول على قول أبي حنيفة رضي الله عنه فيما إذا كان مثلا بدل الكتابة أقل من ثلثي قيمته حساب فائدة
في التخيير لتعين الرفق في بدل الكتابة بوجهين لكونه أقل وتأخر الأداء قلت لا نسلم بل في فائدة التخيير ظاهر من حيث
أن الفائدة تتبع تردد اليسر وفيه تردد لأن في بدل الكتابة يسرين مع ضرر يربو عليهما أعني يسر القلة
ويسر تأخير المطالبة مع ضرر تأخير الحرية وفي القيمة ضرر مع يسر يربو فيهما أعني ضرر الكثرة وضرر
تنجز المطالبة مع يسر تنجز العتق والناس فيها متفاوتون في الاختيار قوله وعند الغاية يرتفع تعين الرفق
في الأقل عددا كالعبد إذا جنى فإنه يخير مولاه بين الدفع والفداء وإن كانت قيمته عشر الدية لأنهما متفاوتان
كما في الصوم يتخير بين صوم ثلاثة أيام بالنظر إلى جانب اليمين وبين صوم سنة بالنظر إلى جانب النذر
وهما مختلفان فالنذر قربة مقصودة لأنه واجب لعينه واليمين قربة غير مقصودة لأنه واجب لغيره وهو هتك
حرمة اسم الله تعالى ووفاء المنذور عبادة محضة ليس فيه شائبة العقوبة والكفارة فيها معنى العقوبة
والزجر وكان أبو حنيفة رضي الله عنه لم يجز كفارة اليمين ثم رجع إلى التخيير وقد روي عن عبد العزيز بن خالد
الترمذي رحمه الله أنه قال خرجت حاجا فلما دخلت الكوفة قرأت كتاب النذور والكفارات على أبي حنيفة رحمه الله
فلما انتهيت إلى هذه المسألة قال قف فإن من رأيي أن أرجع فلما رجعت من الحج إذا هو قد توفي رضي الله عنه
فأخبرني أبو الوليد أنه رجع قبل موته بأيام قوله وعلى هذا خرج من نذر بصوم سنة إن فعل كذا ففعل
وهو معسر إلى آخره هذا إذا كان شرطا لا يريد كونه كما إذا نذر بصوم سنة إن شرب الخمر وهو لا يريد
شرب الخمر ثم شرب الخمر لأن فيه معنى اليمين وهو المنع وهو نذر بظاهره فيتخير ويميل إلى الجهتين بخلاف
ما إذا كان شرطا يريد كونه كقوله إن شفى الله مريضي لانعدام معنى اليمين فيه وهذا التفصيل هو الصحيح كذا
في الهداية وغيرها قوله بخلاف العبد يحتمل أن يكون حرف التعريف للعهد صرفا إلى العبد المذكور قبل هذا
وهو قوله ولا يلزم العبد المأذون في الجمعة يعني أن الظهر والجمعة مختلفان فيتخير العبد بينهما لذلك وإن كان أحدهما
أقل من الآخر فلا يتعين الرفق في الأقل لاختلافهما بخلاف ما لزم مولى المدبر بجناية المدبر ويحتمل أن يكون بخلاف العبد
إذا جنى فإن مولاه يخير بين الدفع وهو الظاهر بطريق الاقتران بجناية المدبر ولأنه ذكر في النسخ المطولة تفسيرا
بهذا والله أعلم هذا آخر ما علقت للأصل المبدئ من الأصول للأستاذ توفيق الملك الستار فوائد فقهية
تراض شكايمها وينقاد الأذهان حتى تجمع بعض جمحات الإباء سلسلات العنان وأبدع شرعته سبقت
لأبناء الخبرة وانتزعت عن كأس أضيق من خرت الإبرة وقرنتها لما يدهنا لطالبي الإفادة
ودبلتها بأكمه هناة لراغبي الاستفادة ❁ وما اتخذت صداما للمكوثبها ولا انقشت إلا للوصرات ❁
فلنشرع الآن القلم إلى القسم الثاني من الإسناد بعون العزيز الغفار رافع الحجاب وكاشف النقاب مستعينا

عبادة م

باب في بيان اقسام السنة

من البيان على الكمال

اصول الشرع اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس لكل اصل من هذه الاربعة من كل واحد الكتاب
على ما بينا فتقدم اقسامه الاربعين وما يلحق بها اقسام لاصالته وفرع منها السنة مشاركة له لان فيها الخاص والعام
والمشترك والمؤول وغيرها فكانت السنة مبينة في حق تلك الاقسام فلم يعدها وانما هذا الباب لبيان ما اختص
من الاقسام والاقسام المختصة بها اربعة قسم في كيفية الاتصال بنا من رسول الله عليه السلم وهي على مراتب اتصال كامل
بلا شبهة كالمتواتر واتصال فيه ضرب شبهة كالمشهور واتصال فيه شبهة صورة ومعنى كخبر الواحد وقسم في الانقطاع
مقابلته وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فما ارسل من الاخبار وذلك اربعة انواع ما ارسله الصحابي وما ارسله
القرن الثاني والثالث وما ارسله العدل في كل عصر وما ارسل من وجه واتصل من وجه واما الانقطاع الباطن فنوعان
بالمعارضة وهو على اربعة انواع ما خالف الكتاب وما خالف السنة المعروفة وما شذ من الحديث في عموم البلوى وما
اعرض عنه الائمة وانقطاع لنقصان في الناقل وهو على اربعة انواع ايضا خبر المستور وخبر الفاسق وخبر الصبي العاقل
والمعتوه وخبر صاحب الهوى وقسم في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة وهو على خمسة انواع ما خلص حقا لله تعالى
من شرائعه ما ليس بعقوبة وما هو عقوبة من حقوقه ومن حقوق العباد ما ليس فيه الزام ومن حقوق العباد ما فيه
الزام من وجه دون وجه وقسم في بيان نفس الخبر وهو القسم الرابع من الاقسام الاول وهذا على قسمين قسم يرجع
الى نفس صيغة الخبر وقسم يرجع الى معناه واما نفس الخبر فله طرفان طرف السامع وطرف المبلغ واما القسم الذي
يرجع الى معناه فخمسة قسم هو صدق لا شبهة فيه وهو المتواتر وقسم فيه شبهة وهو المشهور وقسم يحتمل ترجح جانب
صدقه وهو اخبار الاحاد وقسم يحتمل عارض دليل رجحان الصدق منه ما ادعى فيه والقسم الخامس الخبر المطعون
وهذا القسم على نوعين نوع لحقه الطعن والنكير من راوي الحديث ونوع ما لحقه ذلك من غير جهة الراوي الى آخره
يذكر في موضعه وتقسيمها يزيد على المائتين على ما يأتيك مفصلة اقسامها ان شاء الله تعالى وهو المعين قوله
في بيان اقسام السنة ولم يقل في اقسام الحديث لان السنة شاملة للاقوال والافعال والسكوت كذا في الميزان وكذا السنة اعم
تطلق السنة من الرسول عليه السلم ومن الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين اما الحديث فيطلق على قول الرسول عليه السلم
ثم السنة تشارك الكتاب في الاقسام المذكورة للكتاب الا انها تفارقه بحسب اقسام الاتصال لان الكتاب متصل بنوع الحديث
واحد وهو التواتر والسنة تتصل بالاحاد وهي كثيرة وتتصل بالشهرة وانما بالنسبة الى الاولى والى تلك وتتصل
بالتواتر والمتواتر معدود محصور قوله فالمرسل من الصحابي الى آخره وهذا من قسم الانقطاع الظاهر الذي
ذكرنا الارسال الاطلاق فقال ارسل العير اي اطلقه والمرسل من الحديث ما ليس فيه اسناد بان اطلق الرواية وقال
قال رسول الله عليه السلم وهو على اربعة انواع على ما ذكرنا اما ما ارسله الصحابي فهو مقبول بالاجماع لان الصحابي من
صحبته فكان يروي عن غيره من الصحابة فاذا اطلق الرواية فقال قال رسول الله عليه السلم كان ذلك منه مقبولا
وان احتمل الارسال لان من شرف صحبته لم يحمل حديثه الا على سماعه بنفسه الا ان يصرح بالرواية عن غيره والثاني ما ارسله
القرن الثاني والثالث وهو حجة عندنا خلافا للشافعي والثالث ما ارسله العدل في كل عصر وهو مختلف فيه بين اصحابنا
فقال ابو الحسن الكرخي رحمه الله تقبل ارسال كل عدل وقال عيسى بن ابان رحمه الله تقبل ارسال ... والرابع ما ارسل من وجه واسند من وجه

وهو حجة بالاجماع احتج الخصم بان الجهل بالراوي جهل بصفاته التي بها روايته واعلامه انما لكون لا شاهدة اليه
نحو موته وذكر اسمه ونسبه بعد وفاته فاذا لم يذكره اصلا فقد تحقق انقطاع هذا الخبر عن رسول الله عليه السلم
والجهل في الخبر اما لكون غيبا والانقطاع عن رسول الله عليه السلم ولكنا نقول الدلائل التي دلت على كون خبر الواحد حجة
من الكتاب والسنة كلها تدل على كون المرسل من الاخبار حجة اما الكتاب فكقوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا
من البينات الاية وقوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس الاية ففي هاتين الايتين
نهي لكل واحد من الكتمان وامر بالبيان على ما هو الحكم في الجمع المضاف الى الجماعة انه يتناول كل واحد منهم ومن ضرورة
توجه الامر بالاظهار على كل واحد امر السامع بالقبول منه والعمل به اذ امر الشرع لا يخلو عن فائدة حميدة ولا
فائدة في النهي عن الكتمان والامر بالبيان سوى هذا واما السنة فان النبي عليه السلم كان مبعوثا الى الناس كافة
قال الله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقد بلغ الرسالة الى الخلائق ومعلوم يقينا انه ما اتى كل احد مشافهة فبلغه
فبلغه ولكنه بلغ قوما بنفسه واخرين برسول ارسله اليهم واخرين بكتاب فلولا ان خبر الواحد حجة لما كان تبليغ
رسالته بهذا الطريق الى الناس كافة وهذه الحجج لا تفصل بين كون خبر الواحد حجة بين ان يكون مرسلا او
مسندا ثم قد ظهر الارسال من الصحابة ومن بعدهم ظهورا لا يمكن انكاره فان ابا هريرة رضي الله عنه لما روى ان
النبي عليه السلم قال من اصبح جنبا فلا صوم له فردت عليه عائشة رضي الله عنها قال لا اعلم حدثني به الفضل بن عباس
رضي الله عنهما فدل ذلك على انه كان معروفا عندهم والى هذا اشار البراء بن عازب رضي الله عنه ما كل ما نحدثكم
به سمعنا من رسول الله عليه السلم وانما كان يحدث بعضنا بعضا ولكنا لا نكذب واكثر رواية من بعد الصحابة مرسلا
كالحسن وسعيد بن المسيب وابن سيرين والاعمش رحمهم الله ورواية هؤلاء الكبار مرسلا اما ان كان عن اعتبار
سماعهم ممن ليس بعدل عندهم او باعتبار سماعهم من عدل مع ان اعتقادهم ان ذلك ليس بحجة او على اعتقادهم
ان المرسل حجة كالمسند والاول باطل فان من استجيز الرواية عمن يعرفه انه غير عدل لا يعتمد روايته
مرسلا ولا مسندا ولا يجوز ان يظن بهم هذا والثاني باطل ايضا لانه قول انه كتم موضع الحجة بترك الاسناد مع
علمهم ان الحجة لا تقوم بدونه فتعين الثالث وهو انهم اعتقدوا ان المرسل حجة كالمسند لكن بشرط ان يكون ثقة
والمعنى المعقول فيه هو ان كلامنا في ارسال من لو اسند على غيره قبل اسناده ولا نظن به الكذب عليه فلان
لا نظن به الكذب على رسول الله عليه السلم اولى مع قوله عليه السلم من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار والمعتاد
من الامر ان العدل اذا وضح له طريق الاتصال واستبان له اسناد الرواة طوى الامر متيقنا به وعلما فقال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم واذا لم يتضح له الامر نسبه الى من سمعه ليحمله ما تحمل عنه وتمكن من ان يقول عند ظهور
الزيف والطعن العهدة على الراوي لا علي هكذا اخبرني فلان انا اخرنا مع هذا عن المشهور لان هذا ضرب مزية
ثبتت للمراسيل بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله ولا الزيادة به على كتاب الله تعالى لان فيه شبهة الزيادة على كتاب
الله تعالى بالاجتهاد وذلك لا يجوز بخلاف المشهور وان الشهرة تقوي وصف الاتصال برسول الله عليه السلم فيها
كان الاتصال اقوى كان اولى قوله الا ان يروي الثقات مرسله هذا على طريق الاضافة والضمير فيه راجع الى
من في قوله الا مراسيل من دون هؤلاء قوله والمسند اقسام المتواتر والمشهور وخبر الواحد فوجه الانحصار

ان نقله الخبر لا يخلو اما ان ينقله في ابتداء النقل من النبي عليه السلام قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب ام لا
فان كان الاول فلا يخلو اما ان دام ذلك الى يومنا هذا فهو المتواتر وان لم يدم فلا وجود له في الاخبار وان كان
الثاني فلا يخلو اما ان حدث في القرن الثاني والثالث تواتر النقل او لم يحدث فالاول المشهور والثاني خبر
الواحد اما المتواتر فمشتق من التواتر وهو الاتصال والتتابع يقال تواترت الكتب فلان الى اي اتصلت وتتابعت
وتفسيره شرعا عند الفقهاء ماخوذ من معناه اللغوي وهو الخبر المتصل بنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قطعا
ويقينا بحيث لا يتصور شبهة الانقطاع واما شرطه فان يكون المخبر به امرا محسوسا اما حس السمع او حس البصر
اما اذا كان معقولا او مظنونا فان التواتر فيه لا يوجب العلم يقينا فان الكفرة دمرهم الله على اختلافهم قالوا
بطريق التواتر ان الله ثالث ثلاثة وان له شريكا فانه كذب محض اما ركنه فان يرويه قوم عن قوم لا يتصور
تواطؤهم على الكذب عادة لكثرتهم ابتداء وانتهاء ووسطا حتى يكون اوله كآخره وآخره كاوله ووسطه كطرفيه
واما حكمه فقال عامة الفقهاء والمتكلمين انه يوجب العلم قطعا بنفسه من غير قرينة وقال النظام من المعتزلة
انه لا يوجب العلم بنفسه ولكن بقرينة وكذا قال في خبر الواحد قد يوجب العلم قطعا بقرينة كواحد اخبر ان فلانا
مات وازدحم الناس على بابه وسمع صوت البكاء فان خبره يوجب العلم قطعا كذا في الميزان قوله بمنزلة
العيان علما ضروريا ومن الناس من انكر العلم بطريق الخبر اصلا وهذا رجل سفيه لم يعرف نفسه لان كونه
مخلوقا من ماء مهين ثبت بالخبر فلو لم يكن الخبر موجبا للعلم لم يعرف نفسه ولم يعرف دينه لان الدين طريق معرفته
الخبر والسماع خصوصا في احكام الدين في الشرائع ولم يعرف جده ولا اتصال البلدان النائية من الذي لم يعلمها
الا من علمها واخبر بها ومن لم نعاينها لم يعرفها حينئذ ولا امه ولا اباه فكان مثل من انكر العيان من السوفسطائية
فلا يكون الكلام معه على سبيل الاحتجاج والاستدلال الكشف يكون في ذلك وما ثبت بالاستدلال من العلم دون
ما ثبت بالخبر المتواتر فان هذا يوجب علما ضروريا ابتداء وانتهاء والاستدلال لا يوجب ذلك قال قوم ان
المتواتر يوجب علم طمانينة لا يقين ومعنى الطمانينة عندهم ما يحتمل ان يتخالجه شك او يعتريه وهم وهذا اول الطلب
نعوذ بالله من الزيغ بعد الهدى بل المتواتر يوجب علم اليقين ضرورة بمنزلة العيان بالبصر والسمع بالاذن وضعا
وحقيقة اما الوضع فانا نجد المعرفة باباءنا بالخبر كما نجد المعرفة باولادنا عيانا ونجد المعرفة بانا مولودون
نشانا عن صغر مثل معرفتنا بالخبر باولادنا ونجد المعرفة بوجود الكعبة خبرا مثل معرفتنا بوجود منازلنا عيانا
سواء واما التحقيق فلان الناس خلقوا على همم متفاوتة وطبايع مختلفة لا يكاد يتفق امورهم المختلفة فلما
وقع الاتفاق كان في ذلك الداعي اليه وهو سماع او اختراع وبطل الاختراع لان تباين الاماكن وخروجهم عن الاحصاء
مع العدالة يقطع الاختراع فتعين الوجه الاخر وهو السماع وهذا اشد فسادا في قولهم ان المتواتر صار جمعا
بالاحاد وخبر كل واحد محتمل فيرد بان التعين لا يدل ذلك باطل حسا وشرعا اما حسا فان الخشبة العظيمة
مثلا لا يطاق حملها عند الانفراد ويطاق عند الاجتماع وكذلك الحبل عند اجتماع الطاقات حصل له من القوة ما
لم يحصل قبل الاجتماع الا ترى ان كل كلمة من القرآن على الانفراد ليست معجزة واذا اجتمعت صارت معجزة والحجج
العقلية صارت حجة باجتماع المقدمات وكل مقدمة ليست بحجة بانفرادها وكذلك شرعا فان خبر كل واحد من الشهود

لا يسمع شرعا بل قد يكون قذفا يجب الحد به على الشاهد في موضع وعند الاجتماع يسمع فيثبت الاحصان حكما يحدث
بسببه على خلاف حكم الانفراد فان قيل لو تواتر الخبر عند القاضي ان الملك الذي في يد زيد ملك عمرو لم يقض
بالملك دون اقامة البينة ولو ثبت له علم اليقين بذلك لتمكن من القضاء به فان القاضي يصح له ان يقضي بعلمه الحاصل
بعد تقلد القضاء ولم يصح ههنا علمه به ان العلم لا يحصل بالتواتر قلنا هذا اول الحرم الخصم فانه يثبت
علم طمانينة القلب بخبر التواتر به يتمكن من القضاء لان شهادة الشاهدين لا يثبت فوق ذلك واما عند التحمل
ان قال انه يقضي لانه مامور شرعا بان يقضي بالعلم وكان منعا عن هذا الوجه ويحتمل ان لا يقضي بمنزلة ما لو صار معلوما له
بمعاينة السبب قبل ان يقلد القضاء فيما يثبت مع الشبهات وفيما يندرئ بالشبهات من الحدود التي هي حق الله تعالى
دارئها ومعلوما له بعد ما قلد القضاء لم يقض ما لم يشهد الشهود وعلم اليقين يثبت له بمعاينة السبب لا محالة
الا ترى ان الشاهد لو قال الخبر لم يجز للقاضي ان يقضي بقوله وفيما يرجع الى العلم او طمانينة القلب لا فرق بين قوله
اشهد وبين قوله اخبر فعرفنا انه في باب القضاء تعتبر الشرائط سوى العلم بالشيء ليتمكن القاضي من القضاء به نحو اشتراط
المصر وصحة الدعوى ثم المذهب عند علمائنا ان الثابت بالمتواتر من الاخبار علم ضروري كالثابت بالمعاينة واصحاب الشافعي
يقولون الثابت به علم يقين ولكنه مكتسب لا ضروري بمنزلة ما يثبت من العلم بالنبوة عند معرفة المعجزات فانه علم يقين
ولكنه مكتسب لا ضروري وهذا لان فيما يكون ضروريا لا يتحقق الاختلاف فيما بين الناس وقد وقع الاختلاف في
هذا عرفنا انه مكتسب قلنا هذا فاسد فانه لو كان طريق العلم الاكتساب ههنا لاختص به من يكون من اهل الاكتساب
ورأينا انه لا يختص هذا العلم بمن يكون من اهل الاكتساب فكل واحد منا في صغره كان يعلم اباه وامه بالخبر كما
يعلمه بعد البلوغ ولو كان طريقه الاكتساب لتمكن المرء من ان يخرج هذا الاكتساب بان لا يقع له العلم بدون الاكتساب
بل لا يتمكن المرء من دفع العلم بكسب شيء او بالامتناع من الكسب به فعرفنا انه ثابت ضرورة فاما المعجزة فهناك
يحتاج المرء الى ان يميز المعجزة من المخرقة ويميز ما يكون في حد مقدور البشر مما يكون خارجا من ذلك ولا طريق
الى هذا التمييز الا بالاستدلال فاما الاختلاف فانما نشأ لنقصان العقل لبعض الناس وترك التامل وذلك
وسواس يعتري بعض الناس كما يكون في العلوم الحواس ولهذا قلنا لا يعتبر هذا الاختلاف في العلوم الحواس
ولكون العلم الواقع به ضروريا قلنا في المعلوم بخبر المتواتر كذا ذكره الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله قوله
والمشهور سمي المشهور به لغة للاشتهار والاستفاضة فيما بين النقلة واما تفسيره شرعا عند الفقهاء
فهو اسم لخبر كان من الاحاد في الابتداء ثم اشتهر فيما بين العلماء في القرن الثاني حتى رواه جماعة لا يتصور تواطؤهم
على الكذب واما شرطه فهو ما ذكرنا في المتواتر الا ان كثرة الرواة في الابتداء ليست بشرط واما حكمه فقد ذكر
بعد قوله وهو ما كان من الاحاد في الاصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني
ومن بعدهم فعلم بهذا ان المراد من انتشار النقل انتشار نقل الثاني والثالث بدون ذلك لا يثبت كونه مشهورا
فان اخبار الاحاد قد انتشر نقلها بعد القرون الثلاثة ولا يسمى مشهورا حتى ان قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب وقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم وغيرهما قد انتشر نقل قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب لكثرتهم
وتباين اماكنهم فلا يسمى مثل هذه الاخبار مشهورا لعدم انتشار النقل في القرن الثاني والثالث ولو كان النقل

القرن صح

انا نا فيما بينهم لنزيدها على كتاب الله تعالى كما يزاد بالاخبار المشهورة وهو نسخ عندنا ولم يرد نعلم ان
اشتهار النقل في القرن الثاني والثالث لم يكن ثابتا ثم اختلف مشايخنا في المشهور فكان ابو بكر الرازي وهو الجصاص
رحمه الله يقول هو احد قسمي المتواتر على معنى انه يثبت علم اليقين ولكنه علم اكتساب كما قاله اصحاب الشافعي
في القسم الاخر هو المتواتر من كل وجه لانه لما تلقى هذا الخبر الينا من قوم لا يتوهم اجتماعهم على الكذب تواتر وجب
لنا ذلك علم اليقين وانقطع به توهم الاتفاق على الكذب في الصدر الاول والثاني لان الذين تلقوه بالقبول والعمل
لا يتوهم اتفاقهم على القبول الا لجامع على خلاف ليس ذلك الا تعين جانب الصدق ولكنا انما عرفنا هذا بالاستدلال
فلذلك سمينا العلم الثابت به مكتسبا وان كان مقطوعا به بمنزلة العلم بمعرفة الصانع الا ترى ان الزيادة
على كتاب الله تعالى يثبت بهذه الاخبار وهي نسخ ولا يستقيم نسخ ما يوجب علم اليقين الا بمثل ما يوجب علم اليقين
ووجه قول عيسى رحمه الله وهو قولنا انه لا يكون موجبا علم اليقين فانه لا يكفر جاحده كما في المتواتر الذي يوجب
العلم ضرورة وبالاتفاق لا يكفر جاحد المشهور من الاخبار فعرفنا ان الثابت به طمأنينة القلب لا علم اليقين
وهذا لانه وان تواتر نقله من القرن الثاني والثالث فقد بقي فيه شبهة توهم الكذب عادة باعتبار الاصل
فان رواته عدد يسير وعلم اليقين انما يثبت اذا اتصل بمن هو معصوم عن الكذب على وجه لا يبقى فيه شبهة الانقطاع
باعتبار الاصل فيمتنع ثبوت علم اليقين به ثم ذكر عيسى ان هذا النوع من الاخبار ينقسم ثلثة اقسام قسم يضلل جاحده
ولا يكفر وذلك نحو خبر الرجم وقسم لا يضلل جاحده ولكن يخطأ ويخشى عليه المأثم وذلك نحو خبر المسح
وخبر حرمة التفاضل وقسم لا يخشى على جاحده المأثم ولكن يخطأ في ذلك وهو الاخبار التي اختلف فيه الفقهاء
في باب الاحكام نحو خبر الفاتحة قوله وخبر الواحد فهو في اللغة ماخوذ من احد وهو ضرورة وواحد
واحد فعلى هذا يكون الموصوف محذوفا في هذا اللفظ اي خبر الخبر الواحد وفي عرف العلماء صار عبارة عن خبر
لم يدخل في حد الاشتهار بان لم يتواتر نقله ولم يشتهر في القرن الثاني والثالث اشتهار الخبر المشهور واما
شرائطه فكثيرة بعضها في الراوي وبعضها في الخبر قوله وهو الذي يرويه الواحد والاثنان الى الاخره
فان قيل كيف وجب العمل بخبر الواحد العدل في حقوق الله تعالى واشترط الاثنان في حقوق العباد وهو
في الشهادة وكلاهما من جنس الخبر الواحد والقياس يقتضي انقلاب الحكم اعتبارا بقوة حق الله تعالى وخطره وضعف
حق العباد ودناءته قلت انما يحتاج الى هذا الاخبار وهو الشهادة عند صورة المعارضة بين دعوى المدعي
وانكار المدعى عليه فاذا جاء المدعي بشاهد فقد تقوى صدقه لكن صدق المدعى عليه يتقوى ايضا من جهة اخرى بشهادة
الاصل وهي براءة الذمة او كون المال في يد المالك فاستويا في احتمال غلبة الصدق فاحتيج الى الترجيح فترجح
جانب المدعي بانضمام الثاني الى الاول فاما حقوق الله تعالى فالمقصود منها ظهور الصدق لا غير
وبقول الواحد العدل يظهر الصدق فاذا ظهر الصدق لزم على السامع الانقياد له وامر الله تعالى الى الخبر يصير
موجبا له باخباره ولهذا لا يحتاج الى قضاء القاضي بخلاف حقوق العباد فان قيل هذا المعنى الذي ذكرته
يقتضي ان يترجح جانب المدعى عليه ايضا عند شهادة الواحد لما يقول هو ان تعدل المساواة كل واحد منهما محتاج
الى الترجيح فلم لم يقض بمجرد حاجته وان كثرت الشهود له قلت ذاك موكول الى صاحب الشرع فينتهي الى ما

انتهى انا الى الشرع والشرع رجح جانب المدعي بالشهود وجانب المدعى عليه بقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين
على من انكر والمعنى فيه ان الحادث سبب الحادث فينضم هو الى رد ذلك الى دعوى المدعي لكن اي شيء شهد بعدما
شهد له واحد حدث له معنى لم يكن قبله وهو توجه معا وضعف المدعى عليه في الصدق على ما بينا ثم لما حدث اخر يشهد
للمدعي انضم هذا الشاهد الى الاول العلة المجانسة واما براءة الذمة فثابتة من الاصل ولا يمكن اثبات الحادث
فافترقا قوله وحكمه اذا ورد غير مخالف للكتاب والسنة الى اخره وحاصله ان قبول خبر الواحد موقوف الى شروط بعضها
في المخبر وبعضها في الخبر وهذه الثانية كلها من نوع الانقطاع الباطن على ما ذكرنا في اول هذا الباب اما الاربعة
التي في الخبر فاحدها ان لا يكون الخبر مخالفا للكتاب في ذلك نحو حديث مس الذكر وهو قوله عليه السلام على قول من قال
من مس ذكره فليتوضا فانه مخالف للكتاب فان الله تعالى قال فيه رجال يحبون ان يتطهروا ايمن الاستنجاء بالماء
فقد مدحهم بذلك وسمى فعلهم تطهرا ومعلوم ان الاستنجاء بالماء لا يكون الا بمس الذكر فالحديث الذي يجعل مسه حدثا
بمنزلة البول يكون مخالفا لما في الكتاب لان الفعل الذي يكون حدثا لا يكون تطهرا وكذلك لا يقبل خبر القضاء بشاهد
ويمين لانه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم الاية امر بالاشهاد مجملا ثم فسر ذلك بنوعين بقوله
من رجالكم وبقوله فرجل وامراتان ومثل هذا الكلام للحصر يقول كل طعام كذا فاني لم اكن اطعم كذا فيكون هذا
بيانا لجميع ما هو المراد من الامر بالاكل ولانه قال في سياق الاية وادنى ان لا ترتابوا ولو كان الشاهد الواحد
مع يمين المدعي حجة لم يكن المذكور ادنى والثاني ان لا يكون مخالفا للسنة المشهورة كما في قول قضى بشاهد
لانه خالف المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وكذلك لم يعمل ابو حنيفة رضي الله عنه
بخبر سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه في بيع الرطب بالتمر ان النبي عليه السلام قال او ينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن
لانه مخالف للسنة المشهورة وهي قوله عليه السلام التمر بالتمر مثل بمثل فانه اشترط المماثلة في الكيل مطلقا بحال
العقد والتقييد باشتراط المماثلة في اعدل الاحوال وهو بعد الجفاف يكون زيادة وهي نسخ والثالث ان لا يكون في حادثة
تعم بها البلوى وذلك مثل حديث الجهر بالتسمية وحديث مس الذكر فان بسرة تفردت بروايته مع عموم الحاجة بهم
الى معرفته فالقول بان النبي عليه السلام خصها بتعليم هذا الحكم مع انها لا تحتاج اليه ولم يعلم ساير الصحابة مع شدة
حاجتهم اليه شبه المحال وكذلك خبر الوضوء مما مسته النار والرابع عدم ظهور ترك المحاجة به لان ترك المحاجة به
مع ظهور الاختلاف فيما بينهم في الحكم دليل على زيافته لانهم هم الاصول في نقل الدين لا يتهمون بالكتمان ولا بترك الاحتجاج
بما هو الحجة والاشتغال بما ليس بحجة معه لان الراي ليس بحجة مع ثبوت الخبر فكان اعراض الكل عن الاحتجاج به دليلا
ظاهرا على انه سهو ممن رواه بعدهم او منسوخ وذلك نحو ما يروى الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فان الكبار
من الصحابة اختلفوا في هذا فانه ذهب علي وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما في ان اعتبار عدد الطلاق
بحال النساء ومذهب الشافعي على مذهب عثمان وزيد بن ثابت وعائشة رضي الله عنهم في ان عدد الطلاق يعتبر بحال الرجال واعرضوا
عن الاحتجاج بهذا الحديث فلا نعرف انه غير ثابت او مؤول والمراد به ان ايقاع الطلاق الى الرجال وكذلك ما يروى
ان النبي عليه السلام قال ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا تاكلها الصدقة فان الصحابة اختلفوا في وجوب الزكوة في مال
الصبي قال عبد الله بن عباس رضي الله عنهما لا زكوة في مال الصبي وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه يعد الوصي السنين عليه

ثم يخبره بها بعد البلوغ فانشأ اذّى وانشأ لم يوجد وعن عمر وعبد الله بن عمر وعباس رضي الله عنهم انهم احتجوا
ثم اعرض كلهم عن الاحتجاج بهذا الحديث اصلا فعرفنا انه غير ثابت اذ لو كان ثابتا لاشتهر فيهم وجرت المحاجة به قوله
ولم يظهر من الصحابة الاختلاف فيها وترك المحاجة اي لم يظهر كلاهما معا او لم يظهر ترك المحاجة عند ظهور الاختلاف
والثاني اوفق للمذكور في الشرح المطول قال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله والقسم الرابع هو ما لم يجر المحاجة به من الصحابة
مع ظهور الاختلاف منهم في الحكم ولكن لفظ المختصر لا يساعد هذا المعنى ثم ذكر الاربعة التي في المخبر بقوله وهي اربعة
الاسلام والعدالة والعقل الكامل والضبط اما الاسلام فهو عبارة عن قبول شريعتنا والعمل به وهو نوعان ظاهر
وباطن فالظاهر بكونه بين المسلمين والنشو على طريقتهم شهادة وعبادة والباطن بكونه مصدقا والاقرار
بالله كما هو بصفاته واسمائه وتصديق ما بعث به نبيه ثم هو ليس بشرط لثبوت الصدق لان الكفر لا ينافي الصدق
ولكن الكفر في هذا الباب يوجب تهمة يجب بها رد الخبر لان الكافر يسعى فيما يهدم الدين الحق فكان
ما ليس منه فيه واليه اشار الله تعالى لا يألونكم خبالا اي لا يقصرون في الفساد عليكم وتدبرهم الافساد
بطريق الكتمان فانهم كتموا نعت رسول الله عليه السلام ونبوته بعد اخذ الميثاق عليهم فبسبب الكفر تهمة زائدة عليهم لا نقصان
حال بمنزلة الاب فيما يشهد لولده واما العدالة فهي الاستقامة ثم هي نوعان ايضا ظاهرة وباطنة فالظاهرة ثبتت بالدين
والعقل على معنى ان من اصابهما فهو عدل ظاهر الا انه يحمله على الاستقامة ويدعوه اليها والباطنة لا تعرف
بالنظر في معاملات المرء ولا يمكن الوقوف على نهاية ذلك لتفاوت الناس فيها ولكن كل من كان ممتنعا من ارتكاب
ما يعتقد الحرمة فيه فهو على طريق الاستقامة في حدود الدين ثم انما شرطت لان الكلام في خبر مخبر غير معصوم عن الكذب
بل انما يترجح جانب الصدق فيه بالاستقامة وذلك العدالة وهي الانزجار عن محظورات دينه فيثبت رجحان الصدق
في خبره فانه لما كان منزجرا عن الكذب في امور الدنيا فذلك دليل انزجاره عن الكذب في امور الدين واحكام الشرع
بالطريق الاولى واما العقل فهو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس علمها يأتي تكرار بيانه وانه
لا يعرف في البشر الا بالاختيار دون ما يصلح له في عاقبته فيما يأتيه ويذره ثم هو نوعان قاصر وهو عقل الصبي والمعتوه
وكامل وهو البالغ الذي لا آفة به لانه لا يستدل عادة على انعدام العقل بعد البلوغ كالجنون وعتهة على نقصان
العقل كما في المعتوه فاذا انعدمت الآفة كان اعتدال الحال من البلوغ دليلا على كمال العقل الذي هو الباطن فهو المراد
هنا لان المطلق ينصرف الى الكامل وهو شرط لان المراد بالكلام ما يسمى كلاما صورة ومعنى ثم معنى الكلام لا يوجد الا بالعقل
والتمييز لانه وضع للبيان ولا يقع البيان بمجرد الصوت والحروف بلا معنى ولا يوجد معناه الا بالعقل وكل موجود
من الحوادث فبصورته ومعناه يكون ولذلك كان العقل شرطا ليصير الكلام موجودا قوله الكامل احتراز
عن الصبي والمعتوه واما الضبط فهو عبارة عن الاخذ بالحزم وتفسيره الاخذ سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهمه
معناه الذي اريد به ثم حفظه ببذل المجهود له ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن
بنفسه الى حين ادائه فاشترط هو في قبول الخبر لان قبول الخبر باعتبار معنى الصدق فيه ولا يتحقق ذلك الا بحسن ضبط
الراوي من حين سمع الى ان يروي وكان الضبط لما هو معنى هذا النوع من الكلام بمنزلة العقل الذي به يقع اصل الكلام
شرعا فان التمييز لاصل الكلام بالعقل حصل والصدق بالضبط حصل وهما مطلوبان في الخبر وما يحصل به المطلوب كان

مطلوبا ايضا فلذلك اشترط العقل والضبط ثم ذكر الصبي والمعتوه ولم يذكر المجنون لظهوره لانه لما لم تقبل
رواية الصبي والمعتوه باعتبار نقصان عقلهما فلان لا تقبل خبر المجنون لعدم عقله بالطريق الاولى وقيل في
حد المعتوه هو من كان قليل الفهم مختلط الكلام فاسد التدبير الا انه لا يضرب ولا يشتم كالمجنون كذا في النوازل
وذكر في التتمة المعتوه من يختلط كلامه وافعاله قوله والمستور وهو الذي لم يظهر عدالته وفسقه قوله
في باب الحديث احتراز عن القضاء بظاهر العدالة قوله الا في الصدر الاول وهو اهل القرون الثلاثة لان اهل هذه
القرون مزكون برسول الله عليه السلام فلما كان الرجل مزكى بتزكية العدل كان اولى ان يكون مزكى بتزكية النبي عليه السلام
بالطريق الاولى قوله وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله مثل العدل فيما يخبر من نجاسة الماء الى اخره ذكر الامام
شمس الائمة السرخسي رحمه الله بيان هذا في كتاب الاستحسان من المبسوط فقال المخبر بنجاسة الماء اما ان يكون عدلا مرضيا
او فاسقا او مستورا فان كان عدلا فليس له ان يتوضأ بذلك الماء لترجح جانب الصدق في خبره لظهور عدالته
وان كان فاسقا فله ان يتوضأ بذلك الماء لعدم ترجح الصدق في خبره فان اعتبار دينه يدل على صدقه في خبره
واعتبار تعاطيه وارتكابه ما يعتقد الحرمة فيه دليل على كذبه في خبره فيتحقق المعارضة بينهما ولهذا امر الله تعالى
بالتوقف في خبر الفاسق بقوله فتثبتوا وعند المعارضة الاصل في الماء هو الطهارة فيتمسك به ويتوضأ وهذا بخلاف
المعاملات لانه يجوز الاخذ فيها بخبر الفاسق لاجل الضرورة هناك حتى فالعدل لا يوجد في كل موضع وكذلك ان كان مستورا
والحق المستور في ظاهر الرواية بالفاسق وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة رضي الله عنه قال المستور في هذا كالعدل
وهو ظاهر على مذهبه فانه يجوز القضاء بشهادة المستور اذا لم يطعن الخصم ولكن الاصح ما ذكره في الكتاب لانه
لا بد من اعتبار احد شطري الشهادة لكون الخبر ملزما وقد سقط اعتبار العدد فلم يبق الا اعتبار العدالة واذا ثبت
ان العدالة شرط قلنا ما كان شرطا لا يكتفى بالوجود الظاهر كما لو قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر
ثم مضى اليوم فقال العبد لم ادخل وقال المولى دخلت فالقول قول المولى لان عدم الدخول شرط فلا يكتفى بثبوته
ظاهرا وهو التمسك بالاصل لنزول العتق وكذلك ان كان المخبر عبدا لان في امور الدين خبر العبد كخبر الحر كالرواية
للاخبار وهذا لانه يلتزم بنفسه ثم يتعدى منه الى غيره ولا يكون هذا من باب الولاية على الغير والرق يخرج من
ان يكون اهلا للولاية فاما ما فيه الالزام فيستوي العبد بالحر لكونه مخاطبا وكذلك ان كان المخبر امراة او امة
ثم بين الفاسق والمستور انه يحكم رايه فان كان اكبر رايه انه صادق تيمم ولا يتوضأ به لان اكبر الراي فيما
بني على الاحتياط كاليقين وان اراق قبل ان يتيمم كان احوط وان كان اكبر رايه انه كاذب توضأ به ولم يتيمم فان قيل
كان ينبغي ان يتيمم احتياطا لمعنى التعارض في خبر الفاسق كما قلنا في سؤر الحمار انه يجمع بين التوضؤ والتيمم احتياطا
لتعارض الادلة في سؤر الحمار قلنا حكم التوقف في خبر الفاسق معلوم بالنص وفي الامر بالتيمم ههنا عمل بخبره
من وجه فكان بخلاف النص واذا ثبت التوقف في خبره بقي اصل الطهارة للماء فلا حاجة الى ضم التيمم اليه فان كان
الذي اخبر بنجاسة الماء رجلا من اهل الهوى لم تقبل قوله لان الكفر ما فيه الصدق في خبره ولكن ظهر منهم السعي في افساد دين
الحق كما قال الله تعالى لا يألونكم خبالا فكان متهما في هذا الخبر فلا يقبل منه قوله وفي المعاملات التي تنفك عن معنى
الالزام احتراز عما فيه الالزام محضا كالشهادات وعما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر الماذون في المعاملات

جملتها من قبيل محل الخبر وهو خمسة انواع على ما ذكرنا في اول الباب ثم انما تقبل في المعاملات التي تنفك
عن معنى الالزام كالوكالات خبر كل مميز كالصبي والكافر لوجهين احدهما عموم الضرورة والثاني ان هذا الخبر لا يلزم
فلم يشترط شرط الالزام قوله ولا دليل مع السامع يعمل سوى هذا الخبر هذا احتراز عن الاخبار بنجاسة الماء
لان العمل بالاصل وهو الطهارة ممكن هناك قوله لا يستقيم تلقيه من جهة العدول لانه انما يستقيم الطلب من العدول
على ذلك وذلك لا يختص بالعدول لانه يتعلق بمن وقع عليه ومن وقع عليه ربما يكون فاسقا بل هو الغالب لان ذلك يكون
في القرى وفي الاسواق والغالب فيها الفساق فيقبل خبر الفاسق في هذا المقام لانه ولي الضرورة ولكون الفاسق
اهلا للشهادة ولكون التهمة منتفية عنه حيث لم يخبره ما يلزم غيره لكن الضرورة لما لم تكن لازمة لزومها في
المعاملات لان العمل بالاصل ممكن لم تمس الضرورة الى قبول الفاسق على الاطلاق فلم يجعل فسقه هدرا كذلك بل
اعتبر فسقه حتى اشترط لقبوله فيه انضمام اكبر الراي اليه وهذا كله بخلاف الرواية لان في العدول من الرواة كثرة
فلا ضرورة اصلا الى المصير الى قبوله فيها مطلقا ولا يعتبر فيها اصلا فالحاصل ان ما اخبر الفاسق لا يخلو عن ثلثة
اوجه اما ان كانت الضرورة فيه لازمة لخبره او لا ضرورة فيه اصلا او فيه ضرورة من وجه دون وجه ففي الاول وهي
المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام يعتبر خبره فيه من غير تحكيم الراي وفي الثاني وهو رواية الاخبار عن النبي عليه السلام
لا يعتبر اصلا وفي الثالث وهو الخبر بنجاسة الماء يعتبر خبره بشرط انضمام تحكيم الراي او نقول ان محل الخبر لا يخلو من ثلثة
اوجه اما ان يكون نوعا ما فيه الزام محض وذلك مثل الشهادة فلا يصح الخبر الا بشرط الشهادة او لا الزام فيه اصلا
فيعتبر فيه خبر كل مميز مطلقا او فيه الزام من وجه دون وجه فيشترط فيه احد شرطي الشهادة من العدد او العدالة
قوله واما صاحب الهوى الهوى ميلان النفس الى ما يستلذ به من الشهوات فقوله انه لا تقبل رواية من انتحل الهوى
قيد بالرواية لان شهادته مقبولة لانه يعتقد الكذب حراما ويمتنع عنه الا الخطابية على ما عرف الانتحال اتخاذ النحلة
وهي الملة اي الدين [illegible] قوله واذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا ان كان الراوي معروفا
الى اخره لما ذكر من لا يقبل خبره من الرواة لنقصان حالهم ذكر بعده من يقبل خبره لكمال حالهم فالراوي الذي جعل خبره
حجة نوعان معروف ومجهول والمعروف نوعان من عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد ومن عرف بالرواية دون الفقه
والفتيا والمجهول على وجوه خمسة اما ان يروي عنه الثقات ويعملوا بحديثه ويشهدوا له بصحة الحديث او يسكتوا عن
الطعن فيه او يعارضوه بالطعن والرد او اختلف فيه او لم يظهر حديثه بين السلف العبادلة انما لم يسم عبدلي
لان من العرب من يقول في عبد عبدل وفي زيد زيدل واما جمع العبد جمعا كما في النسبة للمراة كذا في المغرب ثم في العبادلة
اختلاف بين المحدثين والفقهاء فعند الفقهاء هم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم
وعند المحدثين عبد الله بن الزبير قائم مقام عبد الله بن مسعود قوله وغيرهم كحذيفة بن اليمان وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهم
قوله دون الفقه اي غير فقيه بالنسبة الى فقهاء زمانهم من الخلفاء الراشدين ومن عرفوا بالفقه والاجتهاد لا
نعني به قصورا على القائل بفقه الحديث فاما الازدراء بهم فمعاذ الله من ذلك فكل منهم نجوم الهدى ومصابيح الدجى قوله
مثل حديث ابي هريرة رضي الله عنه في المصراة وهو قوله عليه السلام لا تصروا الابل والغنم ومن اشترى مصراة فهو بخير النظرين
ان شاء ردها ورد معها صاعا من تمر وروي صاعا من طعام لا سمراء المصراة تفعيل من الصري وهو الحبس يقال صرى

الماء اذا حبسه ومنه المصراة نهر يتشعب من الموصل الى بغداد وتفسيرها ان يربط الناقة والشاة
فيحقن اللبن فيجتمع في ضرعها اياما لا يحلبها ليرى انها كثيرة اللبن وفسر الطعام بالتمر كذا في الفائق
فالامر برد صاع من التمر مخالف للقياس من كل وجه لان تقدير الضمان في العدوانات بالمثل او بالقيمة ثابت
بالكتاب والسنة والاجماع فانا نقول اولا انه لا يصح التضمين لان المشتري انما تصرف في ملكه ثم انه لو كان تضمن
فلا يخلو اما ان تضمن بالتمر او بالمثل او بالقيمة والتمر ليس بمثل ولا قيمة لان القيم انما تكون بالدراهم او
الدنانير لان قيم الاشياء انما تعرف بها والقياس الصحيح حجة بالكتاب والسنة فيصير الخبر على هذا مخالفا لهما فلا
يصح ذلك قوله مثل وابصة بن معبد وسلمة بن المحبق وكذلك ابن ابي طارق فلم يرو الا حديثا واحدا وكذلك
حنان الاسدي كما ذكر في شمائل النبي عليه السلام قوله وان اختلف فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك عندنا مثل
حديث معقل بن سنان الاشجعي في حديث بروع بنت واشق انه مات عنها هلال بن مرة ولم يكن فرض لها
ولا دخل بها فقضى لها رسول الله عليه السلام بمهر مثل نسائها فلما حدثه ابن مسعود ورده علي رضي الله عنهما لما خالف
رايه وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه ولم يعمل الشافعي رحمه الله بهذا القسم لانه خالف القياس عنده
وعندنا هو حجة لانه وافق القياس عندنا فلما اختلفوا فيه في الصدر الاول اخذنا بروايته لان الفقهاء من القرن
الثاني كعلقمة ومسروق والحسن قبلوا روايته نصا ومعنى لا بقبول الفقهاء روايته قوله بوال على عقبيه
قال مولانا العلامة شمس الدين الكردري رحمه الله ان من عادة العرب الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البول على
عقبيه وهذا بيان قلة احتياط الاعراب حيث لم يستنزهوا البول وهذا الطعن من علي رضي الله عنه قوله
وكذلك عندنا اي تقبل اذا كان موافقا للقياس فالحاصل ان الراوي المشهور مع المجهول على طرفي نقيض فالاصل في
رواية المشهور القبول والرد بعارض وهو كونه مخالفا للقياس والاصل في رواية المجهول الرد والقبول بعارض
وهو كونه موافقا للقياس قوله والمستنكر منه يفيد الظن وهو الحديث الذي رواه المجهول ثم لم يظهر من السلف
الا رده والمستتر وهو الذي كان راويه مستور الحال فلم يعلم عدالته ولا فسقه قوله ويسقط العمل
بالحديث الى اخره هذا احد قسمي الخبر المطعون الذي ذكرنا لان الخبر المطعون الذي رده السلف نوعان نوع
لحقه الطعن والنكير من قبل راوي الحديث وهذا النوع على اربعة اقسام احدها ان انكره صريحا والثاني
ان يعمل بخلافه قبل ان يبلغه او بعد ما بلغه او لا يعرف تاريخه والثالث ان يعين بعض ما احتمله اللفظ
من تاويل او تخصيص والرابع ان يمتنع عن العمل اما اذا عمل بخلافه وهو القسم الثاني من هذه الاقسام وهو الحديث
الذي ورد ما في الكتاب فان كان قبل روايته وقبل ان يبلغه لم يكن جرحا لان الظاهر انه ترك العمل الذي كان عليه
بالحديث احسانا للظن به واما اذا عمل بخلافه بعده مما هو خلاف الحديث بيقين لا يكون الحديث مشتركا او عاما
فان كان كذلك فهو جرح فيه لانه ان كان حقا بطل الاحتجاج بالحديث وان كان ظنا انه باطل فقد سقطت به روايته
وان كان الحال لا يخلو اما ان كانت الرواية منه تقولا على سماع فلم يكن واجب الرد او يكون [illegible] وعمله على خلاف
الحديث وجه قلة المبالاة والتهاون بالحديث فيصير به فاسقا لا تقبل روايته اصلا او يكون ذلك منه عن غفلة
او نسيان في شهادة المغفل لا تكون حجة فكذا خبره او يكون ذلك منه بناء على علمه انتساخ حكم الحديث وهذا احسن الوجوه

فيجب الحمل عليه تحسينا للظن براويه فانه روى على طريق اتباع الاسناد وعلم انه منسوخ فافتى بخلافه
ان عمل بالناسخ ثم على تقدير ان يكون فتواه او عمله بناء على نسيان او غفلة غير مستدامة ينبغي ان يبقى الحديث صحيحا الى
كما يتوهم هذا نتوهم ايضا ان يكون روايته بناء على غلط وقع له وباعتبار التعارض بينهما يسقط الاتصال وبيان
هذا في حديث ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلم قال يغسل الاناء من ولوغ الكلب سبعا ثم صح من فتواه انه
يطهر بالغسل ثلثا فحملناه على انه علم انتساخ هذا الحكم او علم بدلالة الحال ان مراد رسول الله عليه السلم الندب فيما وراء
الثلث واما في العمل فبيانه هاهنا في حديث عايشة رضي الله عنها ايما امراة نكحت بغير اذن وليها الحديث ثم صح انها
زوجت بنت اخيها عبد الرحمن بن ابي بكر رضي الله عنهم فبعملها علمنا ان الحديث تبين النسخ ولذلك اذا لم نعلم التاريخ
بان عمله او فتواه قبل رواية الحديث او بعدها لم يسقط الاحتجاج لان الحمل على احسن الوجهين واجب ما لم يتبين خلافه
وهو ان يكون ذلك منه قبل ان يبلغه الحديث ثم رجع الى الحديث واما عمل الراوي ببعض محتملات الحديث فكان ذلك
ردا منه لساير الوجوه لكنه لم يثبت الجرح بهذا لان احتمال الكلام لغة لا يبطل بتاويله وذلك مثل حديث ابن عمر رضي الله عنهما
المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وحمله هو على افتراق الابدان والحديث يحتمل افتراق الاقوال والامتناع عن العمل به
مثل العمل بخلافه حتى يخرج به من ان يكون حجة وذلك مثل ترك ابن عمر رضي الله عنهما العمل بحديث رفع اليدين عند الركوع
فاما اذا انكره المروي عنه فقد اختلف فيه اهل الحديث والفقه من السلف بناء على هذا اما ذكر سليمان بن موسى عن الزهري
عن عروة عن عايشة رضي الله عنها ان النبي عليه السلم قال ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل الحديث ثم
ان ابن جريج سال الزهري عن هذا الحديث فلم يعرفه ثم عمل به محمد والشافعي رحمهما الله مع انكار الراوي ولم يعمل به ابو حنيفة
وابو يوسف رحمهما الله لانكار الراوي اياه قيل هذا فرع الاختلاف بين علمائنا بهذه الصفة في مسالة اخرى وهي ان الرجل
رجل عند قاض انه قضى له بحق على هذا الخصم ولم يعرف القاضي قضاه فاقام المدعي شاهدين على قضايه بهذه الصفة
فانه على قول ابي يوسف رحمه الله لا يقبل القاضي هذه البينة ولا ينفذ قضاه بها وعلى قول محمد رحمه الله يقبلها وينفذ قضاه
بها فاذا ثبت هذا الخلاف بينهما في قضا ينكره القاضي فكذلك في حديث ينكره راوي الاصل وعلى هذا ما يحكى
من المحاورة التي جرت بين ابي يوسف ومحمد في الرواية عن ابي حنيفة رحمهم الله في مسايل معدودة من الجامع الصغير فان محمدا
رحمه الله يثبت على ما رواه عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمهم الله بعد انكار ابي يوسف وابو يوسف لم يعتمد على رواية محمد عنه
حين لم يتذكر فاما من قبله فقد احتج بما روي في حديث ذي اليدين ان النبي عليه السلم لم يقبل خبره حين قال اقصرت الصلوة
ام نسيتها فقال عليه السلم كل ذلك لم يكن فقال ذو اليدين بعض ذلك قد كان فقال لابي بكر وعمر احق ما يقول فقالا نعم
فقبل شهادتهما فاما لم يتذكر ولان النسيان محمول من المروي عنه على الشهادة على الشهادة فانها لا تنتهض للتحميل
الاصول فكذلك يبطل انكارهم والحجة للقول الثاني ما روي عن عمار بن ياسر انه قال لعمر رضي الله عنهما اما تذكر حيث
كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عليه السلم فقال اما يكفيك ضربتان فلم يذكره عمر رضي الله عنه
فلم يقبل خبره مع عدالته ولانا قد بينا ان خبر الواحد يرد بتكذيب العادة كما في حديث مس الذكر فتكذيب الراوي على
مداره اولى وحديث ذي اليدين ليس بحجة لان النبي عليه السلم ذكره فعمل بذكره وعلمه وهو الظاهر من حاله لانه كان لا يقر
على الخطا والحاكي يحتمل انه سمعه من غيره فنسيه وهما في الاحتمال على السواء قوله او غيره من ايمة الصحابة هذا

هو القسم الثاني من الخبر المطعون في الطعن الذي يلحق الحديث من قبل غير راويه على قسمين ايضا قسم من ذلك ما يلحقه
من طعن اصحاب النبي عليه السلم وقسم ما يلحقه من قبل ايمة الحديث وما يلحقه من قبل الصحابة فعلى وجهين اما ان يكون
من جنس ما يحتمل الخفاء عليه او لا يحتمل والقسم الثاني على وجهين ايضا اما ان يقع الطعن مبهما لا تفسير او يكون
مفسرا بسبب الجرح فان كان مفسرا فعلى وجهين اما ان يكون السبب مما يصلح للجرح به او لا يصلح فان صلح فعلى
وجهين اما ان يكون ذلك مجتهدا فيه كونه جرحا او متفقا عليه فان كان متفقا فعلى وجهين اما ان يكون الطاعن
موصوفا بالاتقان والنصيحة او بالعصبية والعداوة اما القسم الاول وهو طعن الصحابة فمثل ما روي ان النبي عليه السلم
قال البكر بالبكر جلد ماية وتغريب عام وقد حلف عمر رضي الله عنه ان لا ينفي احدا ابدا وقال علي رضي الله عنه كفى بالنفي
فتنة وهذا من جنس ما لا يحتمل الخفا عليهما لان اقامة الحدود حظ الايمة ومبناه على الشهرة فلو صح لما خفي عليهما
فيحمل ذلك على الانتساخ ومثال ما كان من الصحابة ولكن يحتمل الخفاء عليهم ما روي عن ابي موسى الاشعري انه لم
يعمل بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة ولم يكن ذلك جرحا لان ذلك من الحوادث النادرة خصوصا في الصحابة
فاحتمل الخفاء واما الطعن من ايمة الحديث فلا يقبل مجملا لان العدالة ظاهرة في المسلمين خصوصا في القرون التي
الا ترى ان الشهادة في الحكم اضيق من هذا بدليل اشتراط الحرية والعدد واللفظ الخاص والمجلس الخاص ومع ذلك
لا يقبل الطعن المبهم من المدعى عليه بان قال انه مطعون او مجروح وكذا كثير من المزكين لا يمتنع العمل بالشهادة لاجل الطعن
المبهم فلان لا يخرج الحديث بالطعن المبهم بمجرد قوله انه مطعون من ان يكون حجة اولى وهذا لان العادة الظاهرة ان
الانسان اذا لحقه من غيره ما يسوءه فانه يعجز عن امساك لسانه في ذلك الوقت حتى يطعن فيه طعنا مبهما الا من عصمه الله تعالى
ثم اذا طلب منه تفسير ذلك لا يكون له اصل والمفسر الذي لا يصلح ان يكون طعنا لا يوجب الجرح ايضا كالطعن بالتدليس على
من يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول حدثني فلان قال حدثني فلان فان هذا لا يصلح ان يكون طعنا لان هذا يوهم الارسال
واذا كانت حقيقة الارسال دليل زيادة الاتقان على ما بينا فما يوهم الارسال كيف يكون طعنا وكالطعن بالاستكثار
من تفريع مسايل الفقه فان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الخاطر يستدل به على حسن الضبط والاتقان فكيف يصلح
ان يكون طعنا اما اذا وقع الطعن مفسرا بما هو فسق وجرح لكن الطاعن متهم بالعداوة والعصبية لم يسمع مثل
طعن من ينتحل مذهب الشافعي على بعض اصحابنا المتقدمين فصل في المعارضة لما تقدم ذكر الحجج السالمة عن المعارضة
وكيفية العمل بها اصالة لان الاصل في الكلام عدم التعارض والتناقض خصوصا في كلام الحكيم الذي لا يسفه العليم
الذي لا يجهل ذكر حكم ما يتراءى متعارضة ووجه المخلص منها لتمكن المسترشد من العمل على الطريقة المستقيمة عند نزولها
لان المرشد كما يرشد السالك الى سلوك الجادة يرشده ايضا الى طريق المخلص من المتيه اذا وقع فيها فيحتاج في هذا
الى تفسير المعارضة وركنها وحكمها وشرطها ووجه المخلص منها اما تفسيرها لغة فهي الممانعة على سبيل المقابلة يقال عرض لي
كذا اي استقبلني فمنعني مما قصدته ومنه سمي الموانع عوارض واما ركنها فهو تقابل الحجتين المتساويتين في القوة على وجه
يوجب كل واحدة منهما ضد ما يوجبه الاخرى كالحل والحرمة لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء والحجتين المتساويتين تقوم
المقابلة اذ لا مقابلة للضعيف مع القوي واما شرطها فهو ان يكون تقابل الدليلين في وقت واحد في محل واحد لانا قلنا
ان اتحاد المحل شرط قيام المعارضة لان ركنها لا يتحقق الا عند اتحاد المحل لانه لا تنافي بالحل وهذا اية الشرطية كذا في التقويم

والعرض الحادي

لان المضادة والتنافي لا يتحقق بين الشيئين في وقتين او في محلين حسا وحكما ومن الحسيات الليل والنهار لا يتصور اجتماعهما
في وقت واحد ولكن يجوز ان يكون بعض الزمان ليلا وبعضه نهارا وكذلك السواد مع البياض يجتمعان في العين في محلين ولا يتصور
اجتماعهما في محل واحد ومن الحكميات الصوم يجب في وقت والفطر في وقت اخر والنكاح فانه يوجب الحل في المنكوحة
والحرمة في امها وابنتها ومن الشرط ان يكون كل واحد منهما موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا للاخر اذا عرف التاريخ
منهما ولهذا لا يقع التعارض بين القياسين لان احدهما لا يجوز ان يكون ناسخا للاخر فان النسخ لا يكون الا فيما هو موجب
للعلم والقياس لا يوجب ذلك ولا يكون ذلك الا عن تاريخ وذلك لا يتحقق في القياسين لانه لا يمكن ان يقال المعنى المؤثر
المستنبط من النص احدهما اول والاخر اخر ولذلك لا يقع التعارض في اقاويل الصحابة رضي الله عنهم لان كل واحد منهم
انما قال ذلك عن رايه وكان الحكم فيها كالحكم في القياسين وكما ان الرايين من واحد لا يصلح ان يكون احدهما ناسخا
للاخر فكذلك من اثنين واما حكمهما فنقول متى وقع التعارض بين الشيئين فالسبيل هو الرجوع الى سبب النزول والعلم بالتاريخ
بينهما فاذا علم التاريخ كان المتاخر ناسخا للمتقدم فيجب العمل بالناسخ دون المنسوخ وان لم يعلم ذلك يجب المصير
الى السنة لمعرفة حكم الحادثة وكذلك ان وقع التعارض بين السنتين ولم يعرف التاريخ فانه يصار الى ما بعد السنة
من الحجة في حكم الحادثة وذلك قول الصحابي او القياس الصحيح كذا ذكره الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله وكذا ذكره
صاحب التقويم رحمه الله وقال وان كان بين السنتين فالميل الى اقوال الصحابة ثم الى الراي فعلم بهذا ان تقديم القياس على
اقوال الصحابة وقع اتفاقا وذكر فخر الاسلام رحمه الله في اصوله كالمذكور في المختصر ولكن قال فيه وحكم المعارضة بين سنتين
نوعان المصير الى القياس واقوال الصحابة على الترتيب في الحجج قيل احدهما من النوعين المصير الى القياس والثاني المصير الى
اقوال الصحابة يعني به ان يرتب الحجج ابتداء بالكتاب ثم بالسنة ثم باقوال الصحابة ثم بالقياس وهذا مستقيم على ما
اختاره ابو سعيد البردعي رحمه الله فان عنده تقليد الصحابي واجب مطلقا فيما يدرك بالقياس او لا يدرك وعلى قول ابي الحسن
الكرخي رحمه الله انما تقدم قول الصحابي على القياس فيما لا يدرك بالقياس فاما فيما يدرك بالقياس كان القياس مقدما
ولا يجب تقليده فكان معنى قوله على الترتيب في الحجج اي على حسب اختلاف العلماء في ترتيب الحجج بعد السنتين فان للعلماء رحمهم الله
ليس فيه مذهب في تقديم اقوال الصحابة على القياس على ما ذكرناه وعلى حسب اتفاقهم على الترتيب الى السنتين
قوله لا تعارض في انفسها ولا تناقض الفرق بين المعارضة والمناقضة ان المعارضة منع الحكم دون الدليل كما تقول ما ذكرت
وان دل على ثبوت الحكم هنا لكن عندي دليل ينفي ذلك الحكم والمناقضة ابطال الدليل لا يراد النقض فلما لم يثبت الدليل
لم يثبت الحكم بناء عليه فكان الابطال في المناقضة اكثر فعلى هذا كان ينبغي ان يقدم ذكر عدم المناقضة على عدم التعارض
لان في مثل هذا الموضع يذكر الاعلى ثم الادنى كما تقول فلان رجل صالح لا يشرب الخمر ولا يجلس مع شربة الخمر ولكن الكلام
في المعارضة مقصودا اذ هو فيما فصلها تقدم ذكر عدم التعارض لذلك قوله يجب تقرير الاصول الا في سؤر الحمار ذكرت الشيخ
وهو الامام الزاهد المتقي المحقق الماهر المدقق الموفق دراك شوارد الدلالات الشرعية وفاتح مضايق العويصات الفقهية
مولانا فخر الدين محمد بن محمد بن الياس المايمرغي تغمده الله بالرحمة والرضوان لم كان في سؤر الحمار تقرير الاصول الواجب ان نقول طاهر
ومطهر لان الماء في اصله كان متصفا بهاتين الصفتين فلم يتغير في سؤر الحمار وعن قوله مطهرا فلم يكون على ان تقرير الاصول
قال رضي الله عنه المراد من تقرير الاصول ابقاء كل واحد من الطرفين اعني طرف المحدث وطرف الماء على حاله ثم لو ابقينا الماء على صفته

كونه مطهرا النقلنا حصول الطهارة للمحدث لان استعمال المطهر في محل قابل للتطهير يثبت الطهارة لا محالة فيجب الغنا
طرف المحدث في تقرير اصله كما كان فلا نكن قلنا بنفي طهارة الماء كما كان هو موصوفا اصليه له والتطهير صفة عارضة
لوجود الطهارة بلا تطهير بخلاف العكس وبقاء المحدث على حدثه كما كان تقرير الاصول الطرفين وعملا بالدليلين بقدر
الامكان قوله لما تعارضت الادلة فانه تعارضت الاخبار في سؤره والاخبار في لحمه اما الاخبار فان ابن عمر رضي الله عنهما
كان يقول الحمار يعلف القت والتبن فسؤره طاهر وابن عمر رضي الله عنهما كان يقول انه رجس فتعارض قوله مع قول
ابن عباس وكذلك الاخبار تعارضت في اكل لحمه روي ان النبي عليه السلام نهى عن اكل لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وورد
عن غالب بن ابجر رضي الله عنه قال لم يبق لي مال الا حميرات فقال عليه السلام كل من سمين مالك وكذلك اعتبار سؤره
بعرقه يدل على طهارته واعتباره بلبنه يدل على نجاسته ولان اصل البلوى الذي اشار رسول الله عليه السلام في الهرة
موجود في الحمار لانه يخالط الناس ولكنه دون ما في الهرة فانه لا يدخل في المضايق فلوجود اصل البلوى لا نقول
بنجاسته ولكن البلوى فيه متقاعدة عن البلوى في الهرة فلا نقول ايضا بطهارته فبقي مشكوكا فيه واذا الشرع
امارات يجوز ان تتعارض على مراد الحكم فيها الوقف كذا في المبسوط ثم بعد تعارض احدهما لم يمكن العمل بالنصين دون
الاخر لتساقطهما ولا وجه الى العمل بالقياس لان القياس لا يعدى الحكم للاثبات ابتداء من غير تعدية ولا بد له من منصوص عليه
وانه معدوم ههنا لثبت تساقطهما بالتعارض فلم يمكن المصير الى القياس لذلك فان قلت هذا وارد على كل متعارض
من السنة فحينئذ يبطل قوله وحكم المعارضة بين سنتين المصير الى القياس فانهما لما تعارضتا تساقطتا وانعدم حكمهما
فلا يمكن القياس على المعدوم بعد ذلك قلت ليس المراد من قوله المصير الى القياس القياس على احد هذين النصين
فانه لما انعدم بالتعارض فلم يبق محلا بل المراد به حكم اخر من جنسه اتفقوا على ذلك الحكم ومثال ذلك ما احتج
به الشافعي في جواز صلوة الوتر بالركعة الواحدة بما روي عن النبي عليه السلام انه قال صلوة الليل مثنى مثنى فاذا
خشيت الصبح فاوتر بركعة وكذا عن ابي ايوب الانصاري رضي الله عنه عن النبي عليه السلام من احب ان يوتر بركعة فليفعل
ومن احب ان يوتر بثلاث فليفعل ولنا ما روى محمد بن كعب القرظي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن البتيراء
والبتيراء ان يوتر الرجل بركعة هكذا روي مفسرا عن عائشة رضي الله عنها وكذلك قوله عليه السلام من لم يوتر بثلاث
فليس منا فلما تعارضت الاخبار رجعنا الى القياس فما وجدنا من جنس الصلوة لا في الفرائض ولا في النوافل ان يكون البتيراء
صلوة فاخذنا بالقياس وجعلنا الرواية التي جاءت بالثلاث تفسيرا لذلك القياس ومثل هذا كثير في شرح الاثار وفي
عامة مسائل الخلاف على هذا الاصل وذكر في الاسرار فانما اشكل علينا سؤر الحمار لانا نعتبر السؤر باللحم لكل
حيوان حرم اكل لحمه لا لاحترامه كان سؤره نجسا ولحم الحمار مشكل حرمته لاختلاف الاخبار وقال شيخ الاسلام
المعروف بخواهرزاده رحمه الله هذا لا يقوى لان لحمه حرام بلا اشكال لانه اجتمع المحرم مع المبيح فغلب المحرم على المبيح لما
اذا اخبر عدل ان هذا اللحم ذبيحة مجوسي واخبر اخر انه ذبيحة مسلم فانه لا يحل اكله واذا حرم لحمه بلا اشكال يكون
لعابه نجسا بلا اشكال ولو وقع في الماء ما هو نجس بلا اشكال يجب ان ينجس الماء كما لو وقع فيه نجاسة اخرى لكن الصحيح
ان الاشكال في طهارة الماء لما فيه من الضرورة والبلوى لان الحمار يربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني
كالهرة وللضرورة اثر في اسقاط النجاسة الا ان الضرورة والبلوى فيه دون الضرورة في الهرة فتحقق الضرورة

من وجه دون وجه ولو كانت الضرورة متحققة من كل وجه لكان سؤره نجسا كالكلب او بعكسه لو انعدمت من كل وجه
لكان الماء طاهرا وطهورا كسؤر الهرة فلما استوى الوجهان من غير ترجيح تساقطا فوجب المصير الى ما كان
ثابتا وقد كان الثابت شيئين الطهارة في جانب الماء والنجاسة في جانب اللعاب وليس احدهما باولى من الآخر
فبقي مشكلا فلا يطهر ما كان نجسا ولا ينجس ما كان طاهرا على مثال ما قال ابو حنيفة رحمه الله في الخنثى المشكل
انه متى لم يوجد ما يرجح فيه جهة الذكورة والانوثة عمل بتقرير الاصل والزائد على نصيب البنت لم يكن ثابتا
فلا يثبت عند التعارض بالشك ومثل هذا كثير خصوصا على اصل ابي حنيفة رضي الله عنه كما في خروج وقت
الظهر وبقائه وكون دار الاسلام دار الحرب وبقائها على ما كانت وكذلك قالوا جميعا في المفقود انه لا
يرثه احد ولا يرث هو احدا لان ما كان له لم يكن لغيره وما لغيره لم يكن له فيبقى كل واحد منهما على ما كان
ولا يثبت امر حادث بالشك قوله لم يسقطا بالتعارض والغرض منه دفع سؤال يرد في هذا ان التعارض
غير متحقق بين القياسين على الحقيقة على ما ذكرنا من كلمات الشيخ الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله ان من شرط
التعارض ان يكون كل واحد من المتعارضين موجبا للحكم على وجه يجوز ان يكون الناسخ منهما لما تقدم اذ لا يعلم
التاريخ بينهما والنسخ لا يجري فيما لا يوجب العلم فلما لم يوجب القياس العلم لم يصح فيه المتقدم والمتأخر ولم يصلح
ان يكون ناسخا فلم يتحقق حقيقة التعارض بين القياسين لفقد شرطها فلم يتحقق التساقط لذلك لان التساقط
بين الحجتين مبني على التعارض فلما لم يوجد الاصل لم يوجد الفرع المبني على ذلك الاصل بخلاف الآيتين من الحجج
من الكتاب والسنة وهذا لان القياس من وضع الشرع ليعمل به لا ليعتقد لان كل مجتهد مصيب في حق العمل وان كان
احدهما مخطئا فيما يرجع الى الاعتقاد ولانا متى اسقطنا اعتبار النصين بحكم المعارضة امكن العمل بما وراءهما
لان فيما وراءهما حجة شرعية امكن العمل بها وهو القياس ولهذا اذا اسقطنا القياسين بالتعارض فيما وراءهما
استصحاب الحال وذلك عبارة عن عدم الدليل والعدم لا يكون دليلا شرعيا فحينئذ يتعذر العمل بحجة شرعية
فكان لنا ان نعمل باحدهما على مثال ما قال علماؤنا فيمن كان عنده اناآن احدهما نجس والآخر طاهر وقد اشتبه عليه
فانه لا يتحرى للتوضي لا بعد انهما حكما بتعارض الاشتباه ولكنه يتيمم منزلة النصين اذا عدما بالتعارض فيعمل بالحجة
بعدهما من الحجة وكذلك ههنا يعمل بالتيمم لان التراب خلف عن الماء في حق استباحة الصلوة فلو لم يمكن العمل بالماء
امكن العمل بما هو خلف عنه بخلاف ما لو احتاج الى شرب الماء فانه يتحرى وكان بمنزلة تعارض القياسين لان
التراب لا يصلح خلفا للماء في حق الشرب فاضطر الى ترجيح احدهما بالتحري وكذلك يتيمم من حضر جنازة وهو
غير الولي فخاف ان اشتغل بالوضوء تفوته صلوة الجنازة لانها لا تقضى وكذلك في صلوة العيد بخلاف الجمعة
فان لها خلفا ولما ان كل واحد منهما حجة نعمل بها اصاب المجتهد او اخطأ والمجتهد معذور في ذلك فكان له ان يختار
ايهما شاء بشهادة قلبه لان القلب المؤمن نور يهتدي به الى الباطن الذي لا دليل فيه على ما قال عليه السلام اتقوا فراسة
المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى اي بعلم وبصيرة يخصه الله تعالى به والفراسة خاطر يهجم على القلب ينفي ما
يضاده مما لا يرتضيه الشرع وهي على حسب قوة الايمان فكل من كان اقوى ايمانا كان احد فراسة وقيل من غض بصره
عن المحارم وامسك نفسه عن الشهوات وعمر وقته بدوام المراقبة وتعود اكل الحلال لم تخط فراسته فان قيل

لما كان كل من القياسين حجة يجب العمل بها وجب ان يختار ايهما شاء من غير تأمل كما في انواع كفارة اليمين فانه
لما كان كل واحد منها حجة جاز العمل به وجب ان يختار ايهما شاء من غير تأمل قلنا التعارض بين القياسين
في العمل واعتباره وجب ان يثبت له الخيار كما في الكفارات ولكن بينهما تعارض في العلم لان احدهما خطأ والآخر
صواب ولم يدر ايهما الصواب كما في النصين اذا لم يعرف التاريخ بينهما وباعتباره وجب التساقط عند عدم امكان
الترجيح فلذلك قلنا انه يعمل بشهادة قلبه ونظيره من اشتبهت عليه القبلة فانه يجب العمل بشهادة قلبه
وان لم يوجد ما يوجب العلم لما ان الصواب واحد ولا يدرى اي هو فلم يسقط الابتلاء بل وجب العمل بشهادة قلبه
فان قلت قوله فاما اذا وقع التعارض بين القياسين مع قوله فيما تقدم ولم يصلح القياس شاهدا متناقضان
لما انه اوجب العمل باحد القياسين في الثاني ولم يوجب في الاول وهو سؤر الحمار مع وجود القياسين فيه على ما مر
وهو اعتبار عرقه واعتبار لبنه واعتبار سؤر الهرة واعتبار سؤر الكلب وليس القياس الا اعتبار النظير
بالنظير بالمعنى الجامع بينهما قلت القياس عبارة عن ابانة المعنى المؤثر من الاصل بشرائطه وتعديته الى الفرع
ومثل هذا غير موجود في العرق وغيره فلا يكون فيه تعارض القياسين وذلك لان الضرورة في العرق اكثر بالنسبة
الى السؤر لانه يمكن صون الاواني عن شربه ولا يمكن الاحتراز من عرق الحمار وهو محتاج الى الركوب عريا ولا يمكن
اعتبار سؤره ايضا بلحمه لان الضرورة في لعابه اكثر نسبة لحمه لكون الانسان مخالطا به ولا ضرورة في اللحم
ولا يمكن اعتباره بلبنه ايضا لاختلاف الرواية في طهارته ونجاسته ولا يمكن الاعتبار بسؤر الهرة لانها تدخل المداخل
والمضايق دون الحمار فكانت الضرورة ثمة اكثر ولا يمكن الاعتبار بسؤر الكلب لانه لا ضرورة فيه اصلا فاذا لم يكن له
نظير فلو قلنا بانه نجس او طاهر يكون نصب الحكم ابتداء بالقياس من تلقاء انفسنا وذا لا يجوز فوجب المصير الى ما كان
ثابتا في الاصل ابقاء لما كان على ما كان لان هذا اشارة قوله لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء فلو اعتبرنا باحد هذه
الاشياء اصلا له لكان ابتداء فعلم بهذا ان ليس له نظير من الاصول الذي هو هذا بذاك فبقي خلوا عن الاصل وتعارضت
الادلة السمعية من غير ترجيح فاوجبت تقرير الاصول على حالها واما قوله فاما اذا وقع التعارض بين القياسين
فهو فيما تعارض المعنى المؤثر المشهود له بالصحة من اصل مجمع عليه باخر في هذا الوصف لكن اثبات حكم على خلاف
الاول وهذا كثير النظير في طريقة الخلاف ولكن لما اعتاد كل من الطرفين لما لاح له من الصحة بحسب قوة دركهم وفراستهم
واثبتوا الاحكام بحيالها تراءى انه ليس بنظير لمسئلتنا والا فهو نظير قبل تقرر الحكم به كما اختلف ابو حنيفة مع صاحبيه
رحمهم الله في التوكيل بالخصومة هل يشترط رضى الخصم ام لا فعند ابي حنيفة رحمه الله يشترط وعندهما لا فقولان
ان الوكيل تصرف في خالص حقه فلا يتوقف على رضى غيره كالتوكيل بقضاء الديون وقال ابو حنيفة رضي الله عنه ان الجواب
مستحق على الخصم يتضرر هو بلزومه لتفاوت الناس في الخصومة فيتوقف على رضاه كالعبد المشترك اذا كاتبه احدهما
يتخير الآخر حيث اثار كل واحد منهما معنى دفعا لضرر قول مع اصل مجمع عليه فلو لم يعلم احدا كل واحد منهما شيئا حكما على
خلاف ما اقتضاه الآخر ليتردد المجتهد في اختياره لا محالة وهذا ظاهر ومثل هذا كثير كما علل الوافي في ايداع الصبي قوله
ليجب العمل بالحال اي باستصحاب الحال ثم في استصحاب الحال تارة يستصحب الحال الاول في حق المستقبل من الزمان وهذا
كثير كما في مسئلة المفقود ومسئلتنا هذه وتارة يستصحب الحال ويحكم في حق الماضي من الزمان كما في مسئلة الطاحونة

فان الحجر والمستاجر اذا اختلفا بعد مدة في انقطاع الماء وجريانه حكم الحال ثم يستصحب في حق ما مضى من الزمان
قوله وفي قضاء احد شرط الوقت الواحد فانه اذا اختلف الوقت لا يثبت التعارض كما في قوله تعالى والذين يتوفون
منكم الاية مع قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن قال ابن مسعود رضي الله عنه من شاء باهلته
ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة البقرة فلذلك قلنا ان المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا تنقضي عدتها بوضع الحمل
وشرط المحل الواحد لانه اذا كانا في محلين لا يثبت التعارض كالقراءتين في قوله وارجلكم اذ لا تحمل قراءة النصب
على غسل القدمين والجر على المسح على الخف في حالة الاستتار بالخف في قول من قال ان جواز المسح على الخف بالكتاب
وشرط التساوي في القوة فانهما اذا لم يتساويا فيها لا يثبت التعارض بل يعمل بالاقوى ويترك الاضعف فلذلك لم
يثبت التعارض في حديث سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه في بيع الرطب بالتمر مع قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل والفضل ربوا
لان هذا مشهور وحديث سعد في مرتبة الاحاد فلم يستويا في القوة قوله واختلف مشايخنا قال الكرخي رحمه الله
المثبت اولى لان المثبت يعتمد الدليل لا محالة لانه يثبت الامر الحادث خلاف النافي فانه يبقي على الامر الاول وذلك
ليس بدليل وقال عيسى بن ابان رحمه الله يتعارضان اي لا يترجح احدهما على الاخر باعتبار ذاتهما وانما يثبت الترجيح بامر
خارج عنهما ثم اعلم ان المراد بالنافي هو الذي يبقي الحكم على الامر الاول وينفي الامر الطاري وان لم يكن في لفظه
لفظة نفي حتى قال ان رواية من روى ان بريرة اعتقت وزوجها عبد نفي وكذلك رواية من روى ان النبي عليه السلام تزوج
ميمونة وهو محرم نفي لانه ينفي الامر الطاري وهو الحل لان الرواة اتفقوا على ان النبي عليه السلام حين تزوج ميمونة
لم يكن على الحل الاصلي فعلم بهذا ان المراد بالمثبت هو الذي يثبت الامر الطاري والمراد بالنافي هو الذي ينفي الامر
الطاري فلما اختلف عمل اصحابنا في هذا ذكر الاصل الذي يتخرج الاقوال منه على حسب اقتضاء الدليل وينفي صورة
التناقض وتفسير ذلك ان النفي على ثلثة انواع نفي يعرف بدليله كما في قضية المحرم والحلال ونفي لا يعرف بدليله اصلا كما
كما في تعديل الشهود ونفي تشتبه حاله اي يجوز ان يعرف بدليله ويجوز ان يعتمد المخبر ظاهر الحال ويخبر بالنفي بناء
على ظاهر الحال لا معرفة بالدليل فان ثبت انه اخبر بناء على ظاهر الحال لم نقبل خبره بان اخبر عن طهارة الماء المعين
باعتبار ان الاصل هو الطهارة لم نقبل خبره مقابلا للمثبت لانه خبر لا عن دليل فكان ادنى وكان السامع والمخبر في هذا
سواء وان ثبت انه اخبر عن معرفة كان مثل الاثبات كما اذا اخبر بطهارة الماء وبين سبب علمه بان قال اخذته
من النهر وجعلته في موضع نظيف وكنت غير مفارق عنه ولا يكون خبره بناء على ظاهر الحال حينئذ لكونه بناء على الدليل
كالاخبار بالنجاسة فيتحقق المعارضة بين خبر مخبر النجاسة وبين خبر مخبر الطهارة فيحتاج حينئذ الى دليل يرجح وذا اخبرهما
لانهما لما تعارضا تساقطا فعلم كانهما لم يخبرا بهذين الخبرين فوجب العمل بالاصل وهو الطهارة خلاف ما اذا ادعيا الجرح
والتعديل في حق شخص كان قول من يقول بالجرح اولى لانه يعتمد الدليل ويقول المخبر عاينته انه يفعل كذا وذلك يفعل ما يوجب
الجرح كشرب الخمر وغيره واما الذي يخبر بالعدالة وهو النافي يخبر باعتبار ظاهر الحال فان مال خبره راجع الى الجهل
وذلك لانه اذا سئل عن سبب تعديله يقول اني ما عاينته انه يفعل كذا وكذا من خصال الفسق فحكمت بانه عدل فيحتمل انه
جاز انه ارتكب فعلا قبيحا حال غيبته عنه ولا يمكن دعوى عدم المفارقة للملازمة ليلا ونهارا سرا وجهارا فانه لو ادعى ذلك
مع ان الله تعالى قال هل شققت قلبه واطلعت على انه مؤمن لانه يجوز ان يكون منافقا فلا يمكن لاحد ان يطلع على ضمير احد

على الحقيقة الا للذي هو عليم بذات الصدور وهو الله سبحانه وتعالى فعلم ان مال التعديل الى الجهل فلذلك لا تعارض
الجرح الذي ماله الى العلم وهو المثبت قوله فالنفي في حديث بريرة مما لا يعرف الا بظاهر الحال اي باستصحاب الحال
بانه كان عبدا فلم يعارض الاثبات وهو الحرية قوله ثم يترجح بفضل عدد الرواة يعني اذا روى احد الخبرين روية
واحد والخبر الاخر على خلافه في الحكم يرويه اثنان فالذي يرويه اثنان اولى قوله وبالذكورة والحرية
في العدد دون الافراد اي يترجح رواية الرجلين على رواية المراتين اي على رواية امراة واحدة ويترجح رواية
الحرين على رواية العبدين اي على رواية عبد واحد فاما لا يترجح رواية رجل واحد على رواية امراة واحدة ولذا
لا يترجح رواية حر واحد على رواية عبد واحد بل الحكم التساوي رايه وذكر في استحسان المبسوط في حل الطعام
وحرمته فقال فان كان الذي اخبره على النفي انه حلال مملوكين ثقتين والذي زعم انه حرام واحد حر فلا باس باكله لان
في الخبر الديني المملوك والحر سواء فلا يتحقق المعارضة بين الواحد والمثنى في الخبر لانه يحصل من طمانينة القلب بخبر الاثنين
ما لا يحصل بخبر الواحد وكذا في عكسه لما ان خبر الواحد لا يعارض خبر الاثنين قال وكذلك لو اخبر احد الامرين عبد ثقة
وبالاخر حر ثقة عمل باكبر رايه فيه لان الحجة لا تتم من طريق الحكم بخبر حر واحد ومن حيث الدين خبر الحر والمملوك
سواء فلتحقق المعارضة بين الخبرين يصار الى الترجيح باكبر الراي قال وان اخبره باحد الامرين مملوكان ثقتان
وبالامر الاخر حران ثقتان اخذ بقول الحرين لان الحجة تتم بقول الحرين في الحكم ولا تتم بقول المملوكين فعند التعارض
يترجح قول الحرين في الحكم لان في قولهما زيادة الالزام فان الالزام بقول المملوكين ينبني على الالتزام اعتقادا والالزام
في قول الحرين لا ينبني على الالتزام اعتقادا حتى كان ملزما فيما لا يكون المرء معتقدا له ويعرف ان ترجيح خبرهما بـ
زيادة الالزام والترجيح بقوة السبب صحيح وذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله في اصول الفقه ومن اهل النظر من يقول
تخلص عن التعارض بكثرة عدد الرواة واستدلوا بمسئلة كتاب الاستحسان في الخبر بحل الطعام وحرمته حيث يؤخذ
بخبر الاثنين دون الواحد وكذلك تخلص ايضا بحرية الراوي استدلالا بما ذكر في الاستحسان قال رضي الله عنه
والصحيح عندي ان هذا النوع من الترجيح قول محمد خاصة واما على قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهم الله والصحيح
فان كثرة العدد لا تكون دليل قوة الحجة قال الله تعالى ولكن اكثر الناس لا يعلمون وقال تعالى وما اكثر الناس ولو
حرصت بمؤمنين ثم السلف من الصحابة وغيرهم لم يرجحوا بكثرة العدد في باب العمل باخبار الاحاد فالقول به
يكون قولا بخلاف اجماعهم ولما اتفقنا في ان خبر الواحد موجب للعمل الخبر المثنى يحقق المعارضة بين الخبرين على هذا
الاجماع فصل وهذه الحجج بجملتها تحتمل البيان وقد ذكر المصنف رحمه الله بهذا اللفظ وجه المناسبة لهذا الفصل
بما تقدم فاغنانا عن ذكرها ثم وجه انحصار البيان في هذه الخمسة هو ان البيان لا يخلو اما ان يبين كلاما
ما هو مفهوم المراد او يبين ما هو غير مفهوم المراد فان بين ما هو مفهوم المراد فهو بيان التقرير وان بين ما هو
غير مفهوم المراد فلا يخلو اما ان وقع البيان مطابقا للمبين او مغايرا له فان وقع مطابقا فلا يخلو
اما ان كان البيان بما وضع له او بما لم يوضع له الاول بيان التفسير والثاني بيان الضرورة وان وقع البيان
مغايرا للمبين فلا يخلو اما ان كان مغيرا في اللفظ او في الزمان الاول بيان التغيير والثاني بيان التبديل ثم
اتفق الشافعي رحمهما الله في ان البيان خمسة ولكن اختلفا في التسمية فسمى الشيخ الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله

الاستثناء بيان التغيير والتعليق بيان التبديل واخرج النسخ من البين في كونه بيانا وسمى الشيخ الامام فخر الاسلام
رحمه الله الاستثناء والتعليق كليهما جميعا بيان التغيير وسمى النسخ بيان التبديل كما ذكرهنا وصاحب المختصر اتبعه
وجعل القاضي الامام ابو زيد رحمه الله البيان على اربعة كما هو دابه في تقسيم الاشياء واخرج بيان الضرورة والنسخ
من البين وبعد ذلك وقع ما ذكره على وفق ما ذكره شمس الائمة في تسميته بيان التغيير والتبديل والبيان في كلام العرب
عبارة عن الاظهار وقد يستعمل في الظهور قال الله تعالى علمه البيان وقال تعالى هذا بيان للناس وقال تعالى
ثم ان علينا بيانه والمراد بهذا كله الاظهار والنص كذلك في الذي عرف فيه المراد منه الاظهار دون الظهور وحده
في اصطلاح اهل هذه الصناعة ما يظهر به ابتداء وجود الحكم في الكلام الاول هكذا ذكره الامام مولانا حميد الدين
الضرير رحمه الله ثم بيان التقرير هو البيان الذي يقرر معنى الكلام الذي كان مفهوما من الكلام بطريق الاصالة
قبل لحوق هذا البيان حتى انه لو لم يرد هذا البيان لكان يعلم منه ايضا قبل وروده ما هو الذي ورد البيان لتقريره
واثباته على ما كان قبله فلذلك صار هذا البيان للتاكيد وقطع احتمال المجاز وقطع احتمال الخصوص فانه لو لم يرد
هذا البيان لكان الواجب حمل الكلام على حقيقته وفي العام على عمومه لان الاصل في الكلام هو الحقيقة وفي العام
العموم وذلك نحو قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فانه لو لم يرد بيان الطيران بالجناح لقلنا طيران الطائر
بجناحيه ايضا لكن الطيران يستعمل في الخفة والاسراع بالامر على طريق المجاز كما يقال في الامر كانه يطير
المرء يطير بهمته فكان اطلاق اسم الطائر في الاية محتملا لطريق المجاز على غير الطائر الحقيقي باعتبار خفته وسرعة حركته
في الامور خصوصا عند مقابلته ذكر الامم بالاستثناء فقطع بقوله يطير بجناحيه وكذلك قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
كان اطلاق اسم الجمع والجنس على البعض محتملا كما في قوله تعالى فنادته الملائكة فبقوله كلهم وعلى هذا النظر جامع الصغير رجل
قال لامراته انت طالق ثم قال نويت به الطلاق عن الوثاق ونظير بيان المجمل والمشترك ظاهر ونظير بيان المجمل في القران
قوله تعالى ومن الناس من يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمان به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه قوله على حرف
مجمل فسره بما يعقبه ونظير بيان المشترك قوله تعالى احلنا دار المقامة من فضله فبين ان الاحلال هنا بمعنى الانزال
بقرينة قوله دار المقامة وفي قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم بين ان الاحلال هنا بمعنى الاباحة
بقرينة ذكر الرفث ثم العمل بعد التفسير باصل الكلام الذي هو المفسر لا بالتفسير ولذلك قلنا فيمن قال لامراته
انت باين ثم قال عنيت به الطلاق كان الطلاق بائنا لا رجعيا نظرا الى اصل الكلام فبعد هذا نقول الحق البيان
باصل الكلام في بيان التقرير والتفسير يصح موصولا ومفصولا وفي بيان التغيير يشترط الوصل لا غير وفي بيان التبديل
يشترط الفصل لا غير هذا المجموع بالاجماع واختلف في بيان الخصوص فعندنا يشترط الوصل وعند الشافعي يصح موصولا
ومفصولا وهذا الخلاف بنى على خلاف اخر وهو ان بيان الخصوص من اي قبيل فعندنا من قبيل بيان التغيير وعنده من قبيل
بيان التفسير وهذا الخلاف الثاني بنى ايضا على خلاف اخر بيننا وبينه وهو ان موجب العام قبل ان لحقه الخصوص قطعي
في ايجاب الحكم او غير قطعي فعندنا قطعي وبعد الخصوص لا يبقى قطعيا كما مر ذكره في صدر الكتاب فلما كان كذلك كان الخصوص مغيرا
للعام من القطع الى الاحتمال فيشترط مقارنته بيان التخصيص مع النص العام كما هو حكم بيان التغيير وهو الشرط والاستثناء
وعنده لما كان حكم العام قبل التخصيص وبعده على طريقة واحدة وهي انه غير قطعي في ايجاب الحكم كموجب القياس

بيان صح

في الحالين

وخبر الواحد لكن حكمه التخصيص متغيرا من حالة الى حالة ولكن في العام نوع اجمال في انه اريد به كل الافراد
او بعضها فكان بيان التخصيص لرفع ذلك الاجمال فكان بيان تفسير فجاز الوصل والفصل كما هو حكم بيان التفسير
قوله ولهذا قال علماؤنا رحمهم الله فيمن اوصى بخاتمه لانسان ان الحلقة له وبالفص لاخر وجواب الوصل وهو ان الفص يكون للثاني
يجري على الاطلاق واما جواب الفصل وهو ان يكون الفص مشتركا بينهما فهو قول محمد خلافا لابي يوسف رحمهما الله
كذا في زيادات العتابي وقاضي خان والهداية وذكر في المنظومة في باب اختلاف الاخرين فالفص للثاني ولم يسنهما
فعلم بهذا ان على قول محمد يسنهما قوله واختلفوا في كيفية عمل الاستثناء تقييده بعمل الاستثناء اشارة الى انهم
لم يختلفوا في اشتراط مقارنة الاستثناء في اللفظ وانما اختلفوا في العمل وقوله ايضا اشارة الى ما تقدم من الخلاف
بيننا وبين الشافعي في اشتراط مقارنة بيان التخصيص وعدم اشتراطها ثم عند علمائنا عمل الاستثناء على وجه المنع
لصدر الكلام عن ان ينعقد سببا للحكم في المستثنى فكان المتكلم في قوله لفلان على الف الا مائة لم يتلفظ بلفظ
في حق المائة بل المتلفظ تسعمائة فيصير تقدير الكلام لفلان على تسعمائة وهو معنى قولنا الاستثناء تكلم بالباقي
بعد الثنيا وعند الشافعي الاستثناء يمنع حكم المستثنى بطريق المعارضة على معنى ان صدر الكلام انعقد موجبا للحكم
في الكل الا ان الاستثناء منع قدر المستثنى حكما بعد تناول صدر الكلام اياه بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص صورة
يعني ان دليل الخصوص يعارض النص العام بصيغته في مقدار المخصوص فانه نص مستبد بنفسه كالنص العام ولهذا
صح تعليله فكان عمله على وجه المعارضة في الصورة لانه يثبت الحكم على خلاف حكم العام وهو نص مستبد بنفسه فكان
معارضا له لا محالة واما في المعنى فبيان ان الحكم العام في البعض على ما قلنا فكان التقدير على قوله لفلان على الف
الا مائة الا مائة فانها ليست علي فمنع في قدرها حكما بعد تناول الصدر اياها وحاصله ان الاستثناء عندنا يمنع
الموجب فيمتنع الموجب ... عليه في قدر المستثنى وعنده يمنع الموجب قصدا ولا يتعرض الموجب وهذا معنى قولنا الاستثناء
يمنع حكمه اي مع حكمه فيجعل كانه لم يتكلم في حق حكم المستثنى وذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله فقال علماؤنا
موجب الاستثناء ان الكلام به يصير عبارة عما وراء المستثنى وينعدم ثبوت الحكم في المستثنى لانعدام الدليل
الموجب له مع صورة التكلم به بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فانه ينعدم الحكم لانعدام الدليل الموجب له
لا ان ذكر الغاية يوجب نفي الحكم وعلى قول الشافعي الحكم لا يثبت في المستثنى لوجود المعارض كما ان دليل الخصوص
يمنع ثبوت حكم العام فيما تناوله دليل الخصوص لوجود المعارض وكذلك الشرط عندنا يمنع ثبوت الحكم في المحل
لانعدام العلة الموجبة له حكما مع صورة التكلم به لان الشرط مانع من وجود العلة وعلى قوله الشرط مانع الحكم
مع وجود علته وقد سبق الكلام في فصل الشرط وثمرة الخلاف عندنا لا تظهر في قوله لفلان على الف الا
مائة بل فيه اتحاد الحكم على الخلاف المخرج وانما تظهر في بيع الحفنة بالحفنتين من الطعام فان الاستثناء عندنا لما كان
تكلما بالباقي بعد الثنيا لكون المراد بالطعام الكثير الذي هو قابل للتسوية شرعا وهي الكيل فلا يكون الحدث متناول البيع
الحفنة بالحفنتين فيجوز باطلاق قوله تعالى واحل الله البيع وعند الشافعي لما كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة فصدر الكلام
يوجب الحرمة على الاطلاق متناولا للقليل والكثير والاستثناء عارض الصدر عند المساواة كيلا فامتنع حكم الصدر في
الكيل خاصا باعتبار المعارض فبقي ما وراء المعارض داخلا تحت صدر الكلام لانه لا معارض تعذر المعارض

بالخلاف صح

الكلام صح

للاستثناء ... الثنيا بالفهم صح

والمعارض لم يوجد في القليل فيثبت الحرمة فيه عملا بالاطلاق النص في صدر الكلام ولذلك نظير ايضا في قوله تعالى الا الذين تابوا لما كان الاستثناء عنده بطريق المعارضة كان معنى هذا الا الذين تابوا فلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم واولئك هم الصالحون غير فاسقين لان صدر الكلام يوجب رد الشهادة ابدا والاستثناء يعارضه في حال واحدة وهي حال التوبة ورد الشهادة مما يحتمل التوقيت فانه موقت بحال الفسق وعندنا رد الشهادة حكم القذف ورد الشهادة بالقذف كرده بفسق اخر فينتهي بالتوبة فاما الجلد فحد يتعلق به حق الله تعالى وحق العبد وحق العبد غالب عنده حتى يجري فيه التوارث والعفو فلا يظهر فيه التوبة وعندنا هذا استثناء منقطع لان التائبين غير داخلين في صدر الكلام وهو قوله واولئك هم الفاسقون لكان هذا عبارة عمن بقي لهم اوصاف وهم الذين قذفوا وجلدوا وردت شهادتهم فلم يصح الاستثناء المتصل فكان معناه لكن الذين تابوا فكان هذا نصا على اثبات صفة التوبة فما يستقبل فكل صفة تضاد صفة التوبة لا يبقى ضرورة بالتوبة وانتفاء صفة الفسق من ضرورات التوبة فلم يبق بها ولكن ليس من ضرورة التوبة قبول الشهادة فان العبد العدل التائب ومع هذا لا تقبل شهادته واحتج الشافعي بان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات وهذا اجماع على ان الاستثناء حكم وضع يعارض حكم المستثنى منه واحتج اصحابنا رحمهم الله بقول اهل اللغة ايضا فانهم قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا فتعارض الاحتجاج بقول اهل اللغة ثم ما ذكرناه اولى لاطراده في جملة صور الاستثناء سواء كان في الاخبار او في الانشاءات وما ذكره الخصم لا يستقيم في الاخبارات لانه يلزم الكذب باعتبار صدر الكلام مع بقاء اصل الكلام محتملا لخصوص امتناع الحكم فيه مانع فلو كان الطريق ما قاله الخصم لاختص الاستثناء بالايجاب كدليل الخصوص بيان هذا في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فان معناه لبث فيهم تسعمائة وخمسين عاما فان الالف اسم لعدد معلوم ليس فيه احتمال ما دونه من وجه وان تكلم فلو لم يجعل اصل الكلام هكذا لم يمكن تصحيح ذكر الالف بوجه لان اسم الالف لا ينطلق على تسعمائة وخمسين اصلا والمعنى المعقول فيه ان ما يمنع الحكم بطريق المعارضة يستوي فيه البعض والكل كالنسخ ثم ههنا لا يجوز استثناء الكل من الكل علم ان حكمه ليس بطريق المعارضة قوله فيكون الصدر عاما في الاحوال اي الاحوال الثلث حال المساواة وحال المفاضلة وحال المجازفة واستثنى الحال وهي صفة من العين محال لان المجانسة شرط صحة الاستثناء المتصل لانه استخراج بعض ما تكلم وانما يتحقق الاستخراج ان لو كان المستثنى داخلا تحت الصدر والحال ليست من جنس العين لانها من المعاني والعين من الاعيان فلا تجانسان ولا يقال ان المستثنى اذا لم يكن من جنس المستثنى منه فالاستثناء المتصل يوجب ان المستثنى منه شيء هو اعم عام المستثنى وانما يكون هذا في المفرغ ومن الاشارات كما يقول الا زيد في الدار لانه كان المستثنى كل شيء مما يقصد حفظه على انه جنس المستثنى منه انما يعرف من المستثنى ثم لما كان المستثنى حالا من الاحوال اليس ههنا علم ان المستثنى منه سائر الاحوال والاحوال الثلث كما ذكرنا وهي لا تتوارد الا في المقدر اي الكيل الذي دخل تحت تقدير الشرع وهو الكيل لان المساواة لا تكون الا بالمسوى وهو الكيل ههنا وانما قلنا ان المسوى هنا الكيل شرعا وعرفا فان الشرع انما اثبت هذه المساواة بالكيل لا الحبات والحفنات في رواية اخرى كيلا بكيل كما في قوله مثلا بمثل لكان المثل المبهم مفسرا بذلك

وكان الكيل كالمذكور في هذه الرواية ايضا ثم ادنى الكيل نصف صاع فلا يكون النص متعرضا لما دونه وكان ما دونه داخلا تحت قوله تعالى واحل الله البيع فيحل وكذلك في عرف التجار انما يطلب المساواة بين الحنطة والحنطة بالكيل فكذلك عند الاتلاف يجب ضمان المثل بالنص وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويعتبر ذلك بالكيل او لان الحنطة مكيل حتى لو باعها وزنا لا يجوز فنعلم ان المسوى فيها الكيل او التسوية بالكيل او لان المجانسة تستدعي غيره لان المثل اسم مشترك المعنى في قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم فلا عموم له ثم لما اريد بالمسوى الكيل ههنا كان الحال الثالث من الاحوال ثابتا علمنا ان الكيل عبارة عن رجحان احد المتساويين في الاجزاء والمجازفة عبارة عن الحالة التي لا نعلم انها متساوية ولا اخر قوله لم تصلح اسما لما دونها لان الالف اسم لعدد معلوم على الخصوص وليس فيه احتمال ما دونه وهذا لان اسماء الاعداد بمنزلة اسماء الاعلام لما وضع له والدليل عليها عدم الانصراف عند انضمام سبب اخر كالتأنيث بقولك ستة نصف ثمانية بترك التنوين فيهما واسماء الاعلام لا تتناول غير مسمياتها لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز بخلاف لفظ العام فانه لما خص منه فرد او افراد كان اسم العام واقعا على الباقي الا الخلف حتى جاز التخصيص بعد ذلك في صيغة الجمع الى ان يبقى الثلاثة لانه يتناوله اسم الجمع الثلاثة وجاز التخصيص في صيغة الفرد كمن ونحوها الى ان يبقى واحد والتخصيص يقتضي بقاء العموم قوله واما بيان الضرورة اي بيان يثبت بطريق الضرورة لان هذا البيان انما يحصل بالشيء الذي هو غير موضوع للبيان لضرورة الجأتنا الى ان نجعله بيانا فوجه الانحصار في هذه الاربعة ان نقول البيان لا يكون الذي نجعله بيانا لحكم المنطوق ام لا فان كان الاول فهو الوجه الاول وان كان الثاني فلا يخلو اما ان كان الضرورة في جعله بيانا دفع الغرور ام لا فان كان الاول فهو الوجه الثالث وان كان الثاني فلا يخلو اما ان كانت الضرورة مباشرة الفعل او الدفع ضرورة مباشرة القول فان كان الاول فهو الوجه الثالث وان كان الثاني فهو الوجه الرابع قوله على ان الاب يستحق الباقي وذلك لان الكلام اذا كان في الوارث الابوين لا غير وقد نص في صدر الكلام على انهما يرثانه ثم ذكر مقدار نصيب احدهما كان ذلك في الاخر بيانا بان الباقي له بالجملة في صدر الكلام وسكوته عند ذكر نصيب احدهما فبالنظر الى سكوته عند بيان مقدار نصيب احدهما كان بيانا بما لم يوضع له وكان من قبيل بيان الضرورة وبالنظر الى اول صدر الكلام ايا ما كان بطريق اجمال في مقدار النصيب كان في حكم المنطوق خلاف العلة لاخرنا فانا جعلناه بيانا مما لم يوضع له من كل وجه ليس فيها حكم النظر اصلا فلما كان الوجه الاول في حكم المنطوق كان اقرب الى البيان الاصلي الذي وضع له فلذلك قدمه في الذكر على العلة الاخر قوله مثل السكوت من صاحب الشرع كما اذا راى النبي عليه السلام رجلا يفعل فعلا وسكت كان سكوته دليلا على كون ذلك الفعل مشروعا لانه لا يحل لمن يدعي الاسلام السكوت عند مشاهدة محظور يفعل عنه فكيف في حق النبي عليه السلام الذي ظهرت كلمة الحق بقوله السديد وقوله الحميد مع قوله عليه السلام الساكت عن الحق شيطان اخرس ثم لما سكت عن تغييره كان ذلك دليلا على شرعية ذلك الفعل دفعا للتلبيس عن النبي عليه السلام قوله دفع الحاجة الى البيان من اعلى البيان كالسكوت في بيان مدة الحيض فيما دون الثلاثة وفيما فوق العشرة قوله مثل سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن صورته رجل تزوج امراة على انها حرة ثم بان انها امة لانسان او اشترى امة على انها لانسان فاستولدها ثم استحقت فان الولد يجعل حرا بالقيمة لانه انما اقدم على وطيها لرغبة انها حرة اذ الانسان يحترز عن ارقاق جزئه فلو لم يجعل الولد حر التضرر به

ولو لم تجب القيمة عليه لتضرر المستحق فجعلناه حرا بالقيمة نظرا للجانبين ثم ان الصحابة رضي الله عنهم سكتوا
عن منافع الولد انها مضمونة ام لا اي هل يأخذ المستحق من الاب بمقابلة ما استخدمه الاب او اجره فاخذ
اجرته قبل الاستحقاق ام لا فسكتوا عن ذلك فسكوتهم في هذا الموضع عن ضمان منافع البدن حين تبينوا ضمان
بدله البدن كان دليلا على انها غير مضمونة مع ان هذه الحادثة هي اول حادثة وقعت بعد رسول الله عليه السلام
مما لم يسمعوا فيه نصا عنه فكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفي قوله
ضرورة دفع الغرور فان سكوت الشفيع لو لم يجعل بيانا لاسقاط الشفعة لتضرر المشتري فانه يحتاج الى التصرف في
المشترى لانه لو لم يجعل سكوت الشفيع اسقاطا لكان لا يخلو اما ان يمنع المشتري من التصرف او ينقض عليه تصرفه في
الزمان الثاني وكل ذلك ضرر وغرور له فلدفع الضرر والغرور جعلنا ذلك كالتنصيص منه على اسقاط الشفعة
وان كان السكوت في اصله غير موضوع للبيان لم يوضع له قوله وقلنا ان حذف المعطوف عليه متعارف اي
حذف معدود بالمعطوف عليه او حذف تفسير المعطوف عليه متعارف لان المعطوف عليه وهو مائة فما يحرف فيه الحذف
فكان معناه ما قلنا والدليل عليه ما ذكره الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله في هذا الموضع فلان الناس اعتادوا
حذف ما هو تفسير عن المعطوف عليه في العدد واتفقوا على انه لو قال لفلان علي مائة او ثلاثة دراهم انه يلزمه الكل
من الدراهم وكذلك لو قال مائة وثلاثة اثواب او ثلاثة اعبد لانه عطف احدى الجملتين على الاخرى ثم عقبهما
بتفسير والعطف للاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فالتفسير المذكور يكون تفسيرا لهما وكذلك لو قال له
علي احد وعشرون درهما فالكل دراهم لانه عطف العدد المبهم على ما هو واحد مذكور على وجه الابهام وقوله
درهما مذكور على وجه التفسير فيكون تفسيرا لهما وقوله بطريق خاص ان عقد عقد السلم في الثوب قوله
واما بيان التبديل والنسخ قيل التبديل رفع الحكم الاول وابدال الاخر والنسخ عام يكون رفعا للحكم الاول وابدال اولا ابدال ٩٠
فان النسخ على نوعين احدهما انتهاء محض كتحريم نكاح الاخت وحرمة الخمر انتسخ نكاح الاخت وشرب الخمر ولم يرد
شيء مكانهما والنوع الثاني نسخ بطريق الحوالة كما نسخت القبلة بطريق الحوالة من بيت المقدس الى الكعبة وكنسخ وصية
الا قربين الى المواريث في هذا اشار بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم ولم تقل بوزثكم اي الذي فوض الكم
وصيته الام قرين تولى الله تعالى بنفسه اذ عجزتم عن مقاديره ثم الكلام في النسخ في مواضع في تفسير النسخ لغة
وفي تفسيره شريعة وفي محل النسخ الذي يجري فيه النسخ وفي الشرط الذي يجوز عنده النسخ وفي تقسيم الناسخ
باي شيء يجوز النسخ وفي تقسيم المنسوخ الى كم ينقسم اما الاول فان النسخ لغة عبارة عن التبديل قال الله تعالى
واذا بدلنا اية مكان اية تسمى النسخ تبديلا ومعنى التبديل ازالة الشيء وخلفه غيره تقال نسخت الشمس الظل اذا
خلفته شيئا فشيئا واما تفسيره شريعة فما ذكر في المتن وهو البيان المحض في حق صاحب الشرع لمدة الحكم المطلق
الذي كان معلوما عند الله تعالى الى الخره اراد بالحكم المحكوم لان الحكم الحقيقي صفة ازلية لله تعالى وهو غير قابل
للنسخ نصا وظاهره البقاء لان الظاهر في علمنا بقاء كل موجود واستمراره فيان في حق صاحب الشرع لان الاجل
واحد غير متعدد عندنا فكان المنقولات باجل بلا شبهة تغيير في حق القاتل ولهذا جعلناه جانيا حتى يؤاخذ
بالقصاص والدية والكفارة ويحرم عن الميراث والوصية واما محل النسخ فهو حكم يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم

اعلم ان الذي يحتمل النسخ والذي لا يحتمل لا يخلو ان عن اربعة منها ما لا يحتمل العدم اصلا كذات الباري تعالى وصفاته
العالية ومنها ما لا يحتمل الوجود اصلا كالشريك والصاحبة ومنها ما يحتمل الوجود والعدم لكن اقترن به ما يمنع
الزوال من التابيد صريحا ومن التابيد دلالة او من التوقيت ومنها ما يحتملهما ولم يقترن به من هذه الاشياء وهو الذي
اراده انه محل النسخ وهذا لان واجب الوجود لذاته لا يمكن فرض عدمه فكيف يحتمل النسخ وهو بيان انتهاء الحكم الاول
وكذا ما يكون ممتنع الوجود فانه لا يمكن فرض وجوده والنسخ انما يجري في الموجود وكذا ما ينبئ توقيته وتابيده
لان بعد ثبوتهما لا يكون النسخ الا على وجه البداء وظهور الغلط والله تعالى متعالي عن ذلك فاذا انتفت هذه الاقسام
وخرجت عن محلية النسخ تعين ما ذكر في المتن وهو الحكم الذي في نفسه محتمل للوجود والعدم قوله او دلالة
كسائر الشرائع التي احرز وذلك ان نبينا محمدا عليه السلام كان خاتم النبيين ولا نبي بعده ولا نسخ الا بوحي على لسان نبي
فكان من هذا الوجه دلالة على تابيد الشرائع التي قبض عليها رسول الله عليه السلام ونظير الموقت اذا قال الرجل لاخر
اذنت لك في ان تفعل كذا الى غاية سنة فان النهي عنه قبل مضي تلك المدة يكون من باب البداء وتبين ان الاذن
الاول كان غلطا منه لجهله بعاقبة الامر والنسخ الذي يكون مؤديا الى هذا لا يجوز القول به في احكام الشرع وما له
مثال من المنصوص كذا في التقويم واصول الفقه للامام السرخسي رحمه الله فاما قوله تعالى تمتعوا في داركم ثلثة
ايام وقوله تعالى وان عليك لعنتي الى يوم الدين ليسا من قبيل ما نحن فيه اذ النسخ يجري في الاحكام الشرعية واما
شرط جواز النسخ فهو التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل خلافا للمعتزلة وصورة المسئلة هي التي ذكرت
في الميزان هي انه لو قال الله تعالى في رمضان ان حجوا في هذه السنة ثم قال في اخره لا تحجوا وان لم يدخل وقت الوجوب
وكذا لو امر بذبح الولد ثم بعد التمكن من الاعتقاد وقبل التمكن من الذبح لاشتغاله باسباب الذبح قال لا تذبح وهذا
الاختلاف بناء على ان الارادة لازمة للامر عند المعتزلة فكل ما امر الله تعالى به فقد اراد وجوده فيكون الفعل هو
الاصل عندهم وعندنا الامر بما لا يريد الله تعالى وجوده جائز لفائدة الوجوب فان المامور اذا كان لا يعلم بالنسخ
وبقي الحال على ظاهر الامر حتى وجوب الفعل يعتقده ظاهرا ويعزم على الاداء ويتهيؤ اسبابه ويظهر الطاعة
من نفسه فيتحقق الابتلاء وان كان الله تعالى عالما بانه لا يوجد منه الفعل فكان النسخ مفيدا في حق المامور وصحة
الامر لفائدة الوجوب وجود عمل القلب وهو العقد عليه فيصير كان النسخ بعد وجود فعل الجوارح فلو ارادوا ان يجعلوه
حقيقا وذلك النسخ في الحقيقة بيان المدة وبيان المدة لعمل القلب وفي البدن ذاته ولاحدهما وهو عقد القلب الحكم
بانه وكان عقد القلب هو الحكم الاصلي فهو العمل البدني زيادة الا ترى ان الله تعالى ابتلانا بما هو متشابه لا
يلزمنا فيه الا الاعتقاد بالحقيقة فدل ذلك على ان عقد القلب يصلح اصلا والدليل الواضح لنا في هذا ان النبي عليه السلام
امر بخمسين صلوة ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمسة وكان ذلك بعد العقد في حق الكل لان النبي عليه السلام اصل
هذه الامة وكان عقده كعقد الكل فصح النسخ بعد عقده ولم يكن فيه التمكن من الفعل ولا يقال انهم ينكرون المعراج فكيف
يصح الاحتجاج عليهم بحديث المعراج قلنا انهم ينكرون الصعود الى السماء واما لا ينكرون الاسراء من المسجد الحرام الى المسجد
الاقصى فان ذلك ثابت بالكتاب وانكاره كفر وكان الاسراء هو المعراج قوله ولا خلاف بين الجمهور ان القياس
لا يصلح ناسخا فبدا بهذا في تقسيم الناسخ لظهوره في عدم كونه ناسخا وانما قيد بالجمهور لان بعض الناس قال

بين الكل احترازا عن قول شريح والاناطي من اصحاب الشافعي فانهما يقولان بجواز النسخ بالقياس المستخرج من الموصول
وكل قياس هو مستخرج من القران يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس هو مستخرج من السنه يجوز نسخ السنة به لان
هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة وهذا قول باطل باتفاق الصحابة رضي الله عنهم فانهم
كانوا اجمعين على ترك الراي بالكتاب والسنه حتى قال علي رضي الله عنه لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى
بالمسح من ظاهره ولكني رايت رسول الله عليه السلم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولان القياس لغير ما كان
لا يوجب العلم فكيف ينسخ به ما هو موجب للعلم قطعا وقد بينا ان النسخ بيان مدة بقا الحكم وكونه حسنا الى ذلك
الوقت ولا مجال للراي في معرفة انتها وقت الحسن كذا ذكره الامام شمس الايمة السرخسي رحمه قوله وكذا الاجماع
عند الكرخي عندنا انه اراد به ان نسخ الكتاب والسنة بالاجماع لا يجوز لانه ذكر فخر الاسلام رحمه الله في باب
حكم الاجماع ان نسخ الاجماع بمثل ذلك الاجماع جايز حتى اذا ثبت حكم باجماع عصر يجوز ان يجتمع اولئك على خلافه
فينسخ به الاول وذكره من غير ذكر خلاف فيه مع انه رحمه الله ذكر في باب تقسيم الناسخ ان النسخ بالاجماع
لا يجوز قوله عند الكرخي احترازا عن قول بعض مشايخنا فان بعضهم جوزوا ذلك بطريق ان الاجماع موجب علم
اليقين كالنص فيجوز ان يثبت النسخ به والاجماع في كونه حجة اقوى من الخبر المشهور وبالمشهور يجوز الزيادة
وهي نسخ فجوازه بالاجماع اولى والكرخي على انه لا يجوز ذلك لان الاجماع عبارة عن اجتماع الاراء على شي وقد بينا
انه لا مجال للراي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشي عند الله تعالى ثم اوان النسخ حال حيوة رسول الله
عليه السلم لاتفاقنا على انه لا نسخ بعده وفي حال حيوته ما كان ينعقد الاجماع بدون رايه وكان الرجوع اليه فرضا
واذا وجد البيان منه فالموجب للعلم قطعا هو البيان المسموع منه وانما يكون الاجماع موجبا بعده ولا نسخ بعده
تعرفنا ان بدليل الاجماع لا يجوز النسخ فصار الحاصل فيه ان النسخ بالاجماع لا يتصور لان عند اوان النسخ وهو
وقت حيوة النبي عليه السلم لا وجود له وعند وجوده لم يبق النسخ لانه لا نسخ بعده لما ذكر اقسام الحجج التي لا يجوز النسخ
بها بدا بذكر اقسام الحجج التي يجوز النسخ بها فقال واما يجوز النسخ بالكتاب والسنة الى اخره والاقسام اربعة نسخ
الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة ونسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب فوجه انحصارها ظاهر لان النسخ
لا يتجاوز عن الكتاب والسنة فنقول لو كان الناسخ الكتاب لا يخلو اما ان كان المنسوخ الكتاب او السنة وكذلك السنة
فتصير اربعة لا محالة كما تقول ان بيع الصرف هو بيع الاثمان والاثمان هي الذهب والفضة وذكر الجمع باعتبار
احوال البيع وهي اربع لانها يتشنى لانه اما ان باع الذهب بالذهب او الذهب بالفضة وكذلك في بيع الفضة اما
ان باع الفضة بالفضة او الفضة بالذهب والنظاير اما نسخ الكتاب بالكتاب فاكثر من ان يحصى نحو قوله تعالى
فاعف عنهم واصفح وقوله واعرض عن الجاهلين وقوله لكم دينكم ولي دين منسوخة باية السيف وهي قوله تعالى
فاقتلوا المشركين وقوله وقاتلوا الذين لا يؤمنون بالله وقوله واقتلوهم حيث ثقفتموهم وكذلك قوله تعالى
فامسكوهن في البيوت منسوخ بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا وكذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم
الى قوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا منسوخ بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وكذلك
قوله تعالى فقدموا بين يدي نجواكم صدقة قد انتسخ بقوله تعالى فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم واما نسخ السنه

بالسنة فمثل قول النبي عليه السلم اني كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وقوله عليه السلم كنت
نهيتكم عن لحوم الاضاحي فوق ثلث ايام فامسكوها ما بدا لكم واما نسخ الكتاب بالسنة فنحو قوله تعالى لا يحل
لك النسا من بعد انتسخ حكم هذا بالسنة دليل ما روي عن عايشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله عليه السلم حتى احل الله تعالى
له من النسا ما شاء فكان هذا منها اخبارا بان الكتاب نسخ بالسنة لانه لا ناسخ لهذا فيما يتلى في الكتاب فعرفنا
ان النسخ ثبت بالسنة وكذلك التوجه الى الكعبة في الابتداء ان كان ثبت بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه
الى بيت المقدس ثم الثابت بالسنة من التوجه الى بيت المقدس نسخ بالكتاب واما نسخ السنة بالكتاب فكالشرايع
الثابتة بالكتب السالفة نسخت بشريعتنا وما ثبت ذلك الا بتبليغ النبي عليه السلم فكان سنة في حقنا فانتسخ
بكتابنا وكذلك صالح رسول الله عليه السلم على رد نسايهم ثم نسخ ذلك بقوله تعالى فان علمتموهن مومنات فلا ترجعوهن
الى الكفار ثم قوله وجاز للرسول ان نسخ حكم الكتاب بلا نسخ الكتاب بالسنة وقوله وجاز ان يتولى الله لا بيان
جواز نسخ السنة بالكتاب بيسم لما فرغ من ذكر اقسام الناسخ شرع في ذكر احكام المنسوخ فقال ويجوز نسخ التلاوة
والحكم جميعا وذلك على وجوه اولها ايضا نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ الحكم مع بقا التلاوة ونسخ التلاوة مع
بقا الحكم والنسخ بطريق الزيادة على الحكم والنظاير اما نسخ التلاوة والحكم جميعا فنحو صحف ابراهيم عليه السلم فانها
نسخت اصلا اما بصرفها عن القلوب او بموت العلما وهذا كان جايزا في القران في حيوة النبي عليه السلم سنقريك فلا تنسى الا
ما شا الله وقال الله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها فاما بعد وفاته فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
وبهذا نعلم فساد قول من قال بنظيره ما روي اصحاب الشافعي ان مما يتلى في كتاب الله تعالى عشر رضعات يحرمن فنسخن
بخمس رضعات يحرمن ولفظ الرواة وفي اخر هذا الحديث كان ذلك مما يتلى في القران بعد وفات رسول الله عليه السلم
وقلنا انه لا نسخ بعده فكيف يصح هذا الحديث مع وعد الله تعالى على وجه التاكيد لحفظ القران واما نسخ الحكم مع
بقا التلاوة فمثل ما ذكرنا من الايات المنسوخة باية السيف وكذلك قوله تعالى متاعا الى الحول غير اخراج فان الاعتداد بعدة
الوفاة حولا كان منزلا وانتسخ هذا الحكم مع بقا التلاوة ولا يقال ما الفايدة في بقا التلاوة بعد انتساخ الحكم
والحكم هو المقصود قلنا انما يستقيم هذا ان لو كانت الفايدة منحصرة على الحكم دون التلاوة بل لها فوايد منها كون النظم
دالا على كلام الله تعالى وكونه معجزا دالا على الرسالة وتعلق جواز الصلوة به الا ترى ان انزال المتشابه جايز
وليس فيه الا ما ذكر واما نسخ التلاوة مع بقا الحكم فبيانه فيما قال علماونا رحمهم الله ان صوم كفارة اليمين قراة
ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات وقد كانت هذه القراة قراة مشهورة الى زمن ابي حنيفة رحمه الله
ولكن لم يوجد فيه النقل المتواتر الذي يثبت بمثله القران وان ابن مسعود رضي الله عنه لا يشك في عدالته واتقانه فلا وجه
لذلك الا ان يقول كان ذلك مما يتلى في القران كما حفظه ابن مسعود ثم انتسخت تلاوته في حيوة رسول الله عليه السلم
بصرف الله تعالى القلوب عن حفظها الا قلب ابن مسعود رضي الله عنه ليكون الحكم باقيا بنقله فان خبر الواحد موجب
للعمل وقراته لا تكون دون روايته فكان بقا هذا الحكم دون التلاوة بهذا الطريق كذا ذكره الامام شمس الايمة السرخسي رحمه الله
وكذلك الرجم كان مشروعا بكتاب الله تعالى على ما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال مما يتلى في كتاب الله تعالى الشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم وفي رواية لولا ان الناس يقولون ان عمر زاد على كتاب الله تعالى

ولها لكتبت على حاشية المصحف الشيخ والشيخة إلى آخره إلا أن الله تعالى صرف قلوب الناس عن حفظه سوى عمر وحكمه باق
لم يوقف عليها كذا في الميزان وأما الوجه الرابع وهو الزيادة على النص فإنه بيان صورة ونسخ معنى عندنا سواء كانت
الزيادة في السبب أو في الحكم كالإمساك من حيث المعنى لأن الشيء إذا جعل سببا لشيء لا يتجزأ في حق السببية ألا يرى
أن النصاب جعل سببا لوجوب نصف دينار مثلا فبعضه لم يجعل سببا لمقدار ما يخصه وكذا الشيء إذا جعل علة
للشيء لا يتجزأ في حق الحكم ألا يرى أن المظاهر إذا كفر بالصوم فمرض بعدما صام شهرا ثم أطعم ثلاثين مسكينا لا يعتبر كل
واحد منهما لأن الموجود من التكفير بالصوم بعضه وكذلك الإطعام فإنه لا يعتبر وعلى قول الشافعي هي بمنزلة
تخصيص العام ولا يكون فيها معنى النسخ حتى جوز ذلك بخبر الواحد والقياس وبيان هذا في النفي مع الجلد وقيد
صفة الإيمان في الرقبة في كفارة الظهار واليمين وجه قوله أن الرقبة اسم عام تناول المؤمنة والكافرة فإخراج
الكافرة منها يكون تخصيصا لا نسخا بمنزلة إخراج بعض الأعيان من الاسم العام ألا يرى أن بني إسرائيل استوصفوا
البقرة وكان ذلك طلب البيان المحض دون النسخ وبعد ما بينها الله لهم امتثلوا الأمر المذكور في قوله تعالى إن
الله يأمركم أن تذبحوا بقرة وهذا لأن النسخ إنما يكون رفع الحكم المشروع وفي الزيادة تقرير الحكم المشروع وإلحاق
أخرى به وحجتنا في ذلك أن أكثر ما ذكره الخصم دليل على أن الزيادة بيان صورة ونحن نسلم ذلك ولكنا ندعي أنه نسخ
معنى والدليل على أنه كذلك أن ما جعله الله تعالى من عبادة أو عقوبة أو كفارة لا يحتمل الوصف بالتجزي وليس
للبعض منه حكم الجملة بوجه فإن الركعة من صلاة الفجر لا تكون فجرا وكذلك في العقوبة ولهذا قلنا إذا جلد
تسعة وتسعين سوطا لا تسقط شهادته لأن الحد ثمانون سوطا فبعضه لا يكون حدا وإذا تقرر هذا فنقول الثابت
بآية الزنى جلد وهو حد تام وإذا التحق النفي به يخرج الجلد من أن يكون حدا ويكون بعض الحد وبعض الحد
ليس بحد بمنزلة بعض العلة فإنه لا يوجب شيئا من الحكم الثابت بالعلة فكان نسخا من هذا الوجه وبه فارق حقوق العباد
فإنه ما يحتمل الوصف بالتجزي فيمكن أن يجعل إلحاق الزيادة تقرير المزيد عليه حتى أن ما لا يحتمل التجزي من حقوق
العباد فالحكم كذلك أيضا فإن البيع لما كان عبارة عن الإيجاب والقبول لم يكن الإيجاب المحض بيعا وفي قصة بني إسرائيل
كان بيانا صورة ونسخا معنى كما أشار إليه ابن عباس رضي الله عنهما بقوله شددوا فشدد الله عليهم يوضحه أن النسخ
بيان لمدة بقاء الحكم وإثبات حكم آخر والإطلاق ضد التقييد فكان من ضرورة ثبوت التقييد انعدام صفة الإطلاق
وذلك لا يجوز إلا بعد انتهاء مدة حكم الإطلاق وإثبات حكم هو ضده وهو التقييد وإذا كان إثبات حكم غير الحكم
الأول على وجه نعلم أنه لم يبق معه الأول يكون نسخا فإثبات حكم هو ضد الأول أولى أن يكون نسخا بطريق المعنى وبه فارق
التخصيص فإن التخصيص لا يوجب حكما فيما تناوله العام غير الحكم الأول ولكن يتبين أن العام لم يكن متناولا لما صار
مخصوصا منه ولهذا لا يكون التخصيص إلا مقارنا كالاستثناء يقرره أن التخصيص للإخراج والتقييد للإثبات ولا
مشابهة بين الإخراج والإثبات يحققه أن الإطلاق عدم صفة التقييد والتقييد إيجاد لذلك الوصف بعد ما كان
المقيد لا تصور بقاء صفة الإطلاق لأن المحل واحد ولا يكون الحكم ثابتا بما تناوله صيغة الإطلاق فإنما يكون ثابتا
بالمقيد فأما العام إذا خص منه شيء بقي الحكم ثابتا فيما وراءه بمقتضى لفظ العموم بيان هذا في قوله تعالى فاقتلوا
المشركين خص منه أهل الذمة وغيرهم ثم لا إن أثبتنا أن يعتبر بأنه لأنه مشرك داخل تحت قوله فاقتلوا المشركين وقوله

تحرير رقبة إذا قيدنا بصفة الإيمان لا يتأدى الكفارة بالكافرة ولا اسم الرقبة المؤمنة وحاصله أن المعول في
التقييد الثاني لا الأول وفي التخصيص أن المعول هو الأول دون الثاني فعرفنا أن التقييد في معنى النسخ لا في معنى
التخصيص كما مر ثبت أن الزيادة نسخ معنى لا صورة قلنا بأنه يجوز بالخبر المشهور دون الخبر الواحد فإنه لو كان
نسخا صورة ومعنى لما جاز بالخبر المشهور كما لا يجوز بالخبر الواحد والقياس بل كان يختص بالمتواتر ولو كان بيانا
صورة ومعنى لجاز بالخبر الواحد كما جاز بالمشهور فدارت الزيادة بين البيان والنسخ والمشهور أيضا دائر بين المتواتر
والآحاد فلذلك جوزنا الزيادة بالمشهور لا بالآحاد قوله وما للبعض حكم الوجود فيما جعل الله تعالى
لأنه لا يقبل الوصف بالتجزي وهذا لأن الزيادة إما أن كانت على حكم السبب أو على سبب الحكم وكل واحد منهما غير متجزئ
فإن الله تعالى لما جعل سرقة قدر النصاب سببا لاستحقاق قطع اليد من الرسغ لا يتجزى حكم السبب ولا سبب الحكم حتى أن
بسرقة نصف النصاب لا يستحق قطع النصف وكذلك ملك عشرين دينارا لما جعل سببا لوجوب الزكاة ابتداء لا يترتب
على نصف النصاب نصف الواجب وعلى هذا قال علماؤنا رحمهم الله المتيمم إذا وجد ماء لا يكفي لوضوئه لا ينتقض تيممه لأنه بمنزلة
العدم فما رجع إلى بقاء التيمم وعن هذا قلنا قراءة الفاتحة لا تكون ركنا في الصلوة لأنه زيادة على إطلاق كتاب الله تعالى
فلو قلنا بالركنية لزم إبطال ما ثبت بالكتاب بخبر الواحد فإن قيل على قود كلامكم هذا وجب أن لا يشترط الترتيب في
الصلوة بخبر الواحد لأن فيه حكما ببطلان ما ثبت جوازه بكتاب الله تعالى بخبر الواحد قلنا العمل بالآحاد واجب بالعلم
إذا لم يتضمن ترك العمل بالكتاب أما إذا تضمن ولا يتم عند ضيق الوقت وكثرة الفوائت العمل بخبر الواحد يتضمن ترك الكتاب
فلا يجب العمل بخبر الواحد وكذلك في حالة النسيان لأن خبر الواحد غير متناول لحالة النسيان لأنه جعل في الخبر وقت
التذكر وقتا للفائتة فأما العمل بخبر الواحد عند سعة الوقت وتذكر الفائتة وقلتها لا يتضمن ترك الكتاب بل يوجب
تأخيره إلى ما بعد قضاء الفائتة ولو عملنا بالكتاب على ظن خبر الواحد من العمل والتأخير أهون من التعطيل نعلم بهذا أنا
عملنا بخبر الواحد فيه على وجه لا يستلزم ترك الكتاب كما عملنا بخبر الواحد في قراءة الفاتحة على وجه لا يلزم منه ترك
إطلاق الكتاب على أنا نقول لا نسلم بأن الكتاب يقتضي الجواز بدخول الوقت مع تذكر الفائتة ومستند المنع أن الثابت
بكتاب الله تعالى أداء الصلوة في الأوقات قال الله تعالى إن الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ومن ضرورته تقدم الفجر
على الظهر والظهر على العصر ثم إذا فاتت الفجر عن وقته مثلا عجز المكلف عن رعاية تدارك الوقت لكن بقي في وسعه
رعاية التقدم فوجب أن يشترط التقدم لإمكانه كما قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن قرب التي ظاهر منها في خلال
الصوم ناسيا أنه يستأنف الصوم لأن مقتضى النص شيئان أحدهما التقدم والثاني الخلاء وههنا إن تعذر
التقدم لم يتعذر الخلاء فوجب العمل بما قدر عليه وأن يسقط عنه ما عجز عنه قوله الذي تتصل بالسنن أفعال رسول الله
عليه السلام في هذا اللفظ إشارة إلى الخطاء زلة لأفعال عن الأقوال لأن الاتصال مما يعطي التبعية وهذا كذلك
لأن مطلق السنة في القوليات لأنه يصدر منه الأمر والنهي لا يصدر عن طبع بشري لم يوجد منه الزلة ويقبل العموم
والخصوص ولأن الشرع بما وضع للبيان فلذلك اختصت دون الأفعال عن الأقوال فقال وتتصل بالسنن ولم يقل
والقسم الثاني من السنن قوله لكنه ليس من هذا الباب في شيء أي لكن فعل الزلة ليس من السنن بوجه من الوجوه
لأن السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين وعقد الباب لبيان حكم الاقتداء به في أفعاله والزلة مما لا يتبع به فلا يكون من السنن

ولهذا يصلح والفرق بين الزلة والمعصية ان الزلة اسم لفعل حرام غير مقصود في عينه والمعصية اسم لفعل حرام
مقصود بعينه قال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله الزلة اخذت من قول القائل زل الرجل في الطين اذا لم يوجد
القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق فعرفنا بهذا ان الزلة ما يتصل
بالفاعل عند فعله ما لم يكن قصده بعينه ولكنه زل فاشتغل عما قصده بعينه والمعصية عند الاطلاق انما يتناول ما
يقصده المباشر بعينه وان كان قد اطلق الشرع ذلك على الزلة مجازا قال الله تعالى وعصى آدم ربه ثم لا بد من ان يقترن
بيان من جهة الفاعل او من الله تعالى كما قال الله تعالى مخبرا عن موسى عليه السلام عند قتل القبطي هذا من عمل الشيطان وكما
قال الله تعالى وعصى آدم ربه فغوى فاذا كان البيان يقترن به لا محالة علم انه غير صالح للاقتداء به ثم اختلف الناس في
افعاله التي لا تكون عن سهو ولا عن طبع الطبع الذي جبل عليه الانسان ما موجب ذلك في حق امته على اربعة اقوال فقال بعضهم
الواجب هو الوقف في ذلك حتى يقوم الدليل على تعيين الموجب لان صفة الفعل اذا كان مشكلا امتنع الاقتداء به لانه اذا
اقتدى جاز ان يكون على الوجه الذي لم يكن مقتديا به من كل وجه فيجب الوقف وقال بعضهم بل يجب الاتباع والاقتداء
في جميع ذلك الا ما يقوم عليه الدليل لان النص يوجب الاتباع قال الله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي عن سمته
وطريقته والنصوص فيه كثيرة وكان ابو الحسن الكرخي رحمه الله يقول ان علم صفة فعله انه فعله واجبا او ندبا او مباحا
فانه يتبع فيه بتلك الصفة وان لم يعلم فانه يثبت فيه صفة الاباحة ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتا الا بقيام الدليل لان
الاباحة من هذه الاقسام هي الثابتة بتيقن فلم يجز اثبات غيرها الا بدليل فيجب اثبات المتيقن ولكن في حق الامة يثبت الحظر
لانه يتعين وقد وجدنا اختصاص رسول الله عليه السلام ببعض ما فعله ووجدنا الاشتراك فيجب الوقف وكان الجصاص رحمه الله
يقول بقول الكرخي الا انه اذا لم يعلم فالاتباع له في ذلك صحيح حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا به وهذا هو الصحيح لان الله
في قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تنصيص على جواز التأسي به في افعاله فيكون هذا النص مع
حتى يقوم الدليل المانع وهو ما يوجب تخصيصه بذلك وقد دل عليه قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا
يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم ففي هذا بيان ان ثبوت الحل في حقه مطلقا دليل ثبوته في حق الامة
انه نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصا به بقوله خالصة لك من دون المؤمنين في النكاح بغير مهر فلو لم يكن مطلق
فعله دليلا للامة في الاقدام على مثله لم يكن لقوله خالصة لك فائدة فان الخصوصية تكون ثابتة بدون هذه الكلمة
وهذا لان الرسل ائمة يقتدى بهم كما قال الله تعالى لابراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما فالاصل في كل فعل
يكون منهم جواز الاقتداء بهم الا ما يثبت فيه دليل الخصوصية والفرق بين قول الجصاص وبين قول الفريق الثاني ان في قول
الجصاص جواز الاتباع في جميع افعاله وفي قول الفريق الثاني وجوب الاتباع قوله وينقسم السنن في حق رسول الله
عليه السلام والنبي عليه السلام كان يعتمد الوحي فيما يبينه من احكام الشرع والوحي نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فثلاثة
اقسام احدها ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة وهو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين
عليه السلام والثاني ما ثبت عنده واتضح باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي
ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة ولا مزاحم ولا معارض
بالهام من الله تعالى بان اراه بنور من عنده كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله فهذا وحي ظاهر كله

وانما اختلف طريق الظهور قيل في حد الالهام هو ما حرك القلب لعلم يدعوك الى العمل به من غير استدلال
باية ولا نظر في حجة واما الوحي الباطن فهو ما ينال بالاجتهاد والرأي والتأمل في الاحكام المنصوصة واختلف في هذا
الفصل قال بعضهم لم يكن هذا من حظ النبي عليه السلام وانما له الوحي الخالص لفظا ومعنى وانما الرأي والاجتهاد لامته
قال الله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ولان الاجتهاد محتمل للخطأ فلا يصلح لنصب الشرع ابتداء وقال
بعضهم كان له العمل في احكام الشرع بالوحي والرأي جميعا على الاطلاق لان الله تعالى امر بالاعتبار عاما بقوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار وهو صلى الله عليه وسلم احق الناس بهذا الوصف وقال الله تعالى ففهمناها سليمان والمراد به
وقوع الحكم بطريق الرأي لا بطريق الوحي لان ما كان بطريق الوحي فداود وسليمان فيه سواء وحيث خص سليمان بالفهم
عرفنا ان المراد به بطريق الرأي والقول الثالث هو قولنا ان الرسول عليه السلام مامور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه
الله تعالى من حكم الواقعة ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار وهو بفوت الغرض كخوف الفوت في الحادثة وانما قلنا ذلك
لان الله تعالى اخبر عنه بقوله ان اتبع الا ما يوحى الي فاتباع الوحي انما يتم بالعمل بما فيه الوحي بعينه واستنباط المعنى
منه لاثبات الحكم في نظيره وذلك بالرأي يكون لانه عليه السلام ما كان يقر على الخطأ فاذا اقر على ذلك كان ذلك
وحيا في المعنى وهو يشبه الوحي في الابتداء الا انا شرطنا في ذلك انقطاع طمعه عن الوحي وهو نظير ما يشترط
في حق الامة للعمل بالرأي العرض على الكتاب والسنة فاذا لم يوجد ذلك حينئذ صار الى الاجتهاد والمثل ونظيره
من الاحكام من كان في السفر وامامه وهو يرجو وجود الماء فعليه ان يطلب ولا يعجل التيمم وان كان لا يرجو وجود
الماء حينئذ يتيمم ولا يشتغل بالطلب فحال غير رسول الله عليه السلام فيما يبتلى بحادثة كحال من لا يرجو وجود الماء فيتيمم
لانه لا طمع له في الوحي فلا يؤخر العمل بالرأي والاجتهاد ورسول الله عليه السلام كان ياتيه الوحي في كل وقت وكان حاله فيما
يبتلى به من الحوادث كحال من يرجو وجود الماء فلهذا كان ينتظر ولا يعجل بالعمل بالرأي واما قوله تعالى وما ينطق عن الهوى
فقد قيل هذا فيما يتلوه من القرآن بدليل اول السورة قوله والنجم اذا هوى اي والقرآن اذا نزل وقيل المراد بالهوى
هوى النفس الامارة بالسوء واحد لا يجوز على رسول الله عليه السلام اتباع هوى النفس والقول بطريق الاستنباط
والرأي غير هوى النفس قوله وما يتصل بسنة نبينا عليه السلام شرائع من قبله وانما كانت شرائع من قبله مما يتصل
بسنة نبينا عليه السلام لانها بلغت الينا ببيانه ثم اختلف العلماء في هذا الفصل على اربعة اقوال قال بعضهم يلزمنا شرائع
من قبلنا حتى يقوم الدليل على النسخ بمنزلة شرائعنا لان الله تعالى قال اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده والهدى اسم
يقع على الايمان والشرائع لان الشرائع سبل الهدى وسبيل الله لا يكون الا هدى قال الله تعالى قل هذه سبيلي ادعو
الى الله على بصيرة وقال بعضهم بمقابلته لا يلزمنا حتى يقوم الدليل لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولقوله
وجعلناه هدى لبني اسرائيل فتخصيص بني اسرائيل بكون التوراة هدى لهم يكون دليلا على انه لا يلزمنا العمل به الا ان
يقوم دليل يوجب العمل به في شريعتنا وقال بعضهم يلزمنا على انه شريعتنا لان النبي عليه السلام كان اصلا في الشرائع
وكانت شريعته عامة لكافة الناس وكان وارثا لما مضى من محاسن الشريعة ومكارم الاخلاق والقول الرابع وهو
قولنا فانا نقول بما قاله الفريق الثالث الا انا شرطنا في هذا ان يقص الله تعالى او رسوله عليه السلام من غير انكار
احتياطا في باب الدين فانه ظهر من اهل الكتاب الحسد واظهار العداوة مع المسلمين فلا نعتمد قولهم فيما يزعمون

تعالى قل

انه من شريعتهم قال الله تعالى ملة ابيكم ابراهيم وقال الله صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا وقد احتج
محمد رحمه الله في تصحيح المهاياة والقسمة في الماء بقول الله تعالى ونبئهم ان الماء قسمة بينهم وقال لها شرب
ولكم شرب يوم معلوم قوله وما ثبت به حتما بالسنة انما جعل قول الصحابي وفعله ختم بابها لان لفظ
السنة بالاجماع انما يقع على قول النبي عليه السلام وفعله ولا يقع على قول الصحابي وعندنا يقع عليه ايضا خلافا للشافعي
والمختلف فيه دون المجمع عليه فلذلك كان المجمع عليه مقدما على المختلف فيه وكان المختلف فيه اخر الصحيفة وكان حتما
للغوي وذكر في ميزان الاصول السنة انواع ثلثة من حيث القول ومن حيث الفعل ومن حيث السكوت اما من حيث
القول والفعل فظاهر واما السنة من حيث السكوت فهي انه صلى الله عليه وسلم اذا راى فعلا باشر عنده ولم ينه
فاعل عن ذلك مع علمه وسكت وتركه على ذلك فهو نوعان احدهما ان يباشر ذلك ليس من اهل دينه بان كان مشركا
حربيا او كافرا ذميا فتركه على ذلك لا يكون تقريرا اذ ذلك دليل كونه حسنا والثاني ان يكون المباشر من اهل دينه
وشريعته فراى منه فعلا ولم يمنعه عن ذلك ولم ينكر عليه فانه يدل على حسنه وشرعيته فانه بعث مغيرا للمنكر
لا مقررا وهذه الاوجه قد ذكرت فلم يبق شيء سوى قول من صاحبه او يتصل به عليه السلام فكان من جعلنا بعد النزاع
من بيان قوله وفعله وسكوته قول من يتصل به في السنة تتميم للسنة وختم لها على وجه التعظيم لها حيث يتقدم
قول من يتصل به على قول غيرهم بسبب مصاحبتهم اياه التقليد جعل فعل غيره قلادة في عنقه من غير دليل وقال القاضي
الامام ابو زيد رحمه الله في التقويم وليس عن اصحابنا المتقدمين في هذا الباب مذهب ثابت والمروي عن ابي حنيفة رحمه الله
انه اذا اجتمعت الصحابة سلمنا لهم واذا جاء التابعون زاحمناهم لانه كان منهم فلا يثبت لهم بدونه اجماع
وقد ذكر محمد بن الحسن رحمه الله ان الحامل لا تطلق للسنة وروي ذلك عن جابر وابن مسعود رضي الله عنهما وخالفه
ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله وما قولهما قول الصحابة وقال ابو حنيفة رضي الله عنه اعلام قدر راس المال
شرط لجواز السلم ورواه عن ابن عمر رضي الله عنهما وخالفه ابو يوسف ومحمد بالراي وقال ابو يوسف ومحمد الاجير المشترك
ضامن لما ضاع عنده وروينا ذلك عن علي رضي الله عنه وخالفهما ابو حنيفة رضي الله عنه بالراي فعلم بهذا ان عمل علمائنا
في هذا مختلف قوله الا فيما لا يدرك بالقياس كالمقدرات مثل تقدير الحيض والطهر فكان هذا اي تقليد الصحابي
فيما لا يدرك بالقياس مجمعا عليه عند علمائنا رحمهم الله في وجوب التقليد فيما يتصل بالوان المقادير لا الراي من غير
اثر فيه فان ابا حنيفة رحمه الله قدر مدة البلوغ في السن ثماني عشرة سنة او سبع عشرة سنة بالراي وقدر ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله مدة تمكن الرجل من نفي الولد باربعين يوما بالراي وقدر اصحابنا جميعا ما يطهر به البئر بالنزح عند وقوع
الفارة فيها بعشرين دلوا فهذا تبين فساد قول من يقول انه لا مدخل للراي في المقادير وانه تعيين جهة السلف في
ذلك اذا قاله الصحابي قلنا انما اردنا بما قلنا المقادير التي ثبت حقا لله تعالى ابتداء دون ما يتردد بين القليل
والكثير والصغير والكبير فان المقادير في الحدود والعبادات نحو اعداد الركعات في الصلوات لا يشكل على احد
انه لا مدخل للراي في معرفة ذلك فكذلك ما يكون من ذلك الصفة فاما ما استند للتمييز به فيه بين القليل والكثير
فيما يحتاج اليه فانا نعلم يقينا ان ابن عشر سنين لا يكون بالغا وان ابن عشرين سنة يكون بالغا والتردد فيما بين ذلك
فيكون هذا استعمال الراي في ازالة التردد وهو نظير معرفة القيمة في المغصوب والمستهلك ومعرفة مهر المثل والنفقة

في الفقه فان للراي مدخلا في معرفته ذلك هذا كله في قول ظهر عن صحابي ولم يشتهر ذلك في اقرانه فانه بعد ما
اشتهر اذا لم يظهر النكير عن احد منهم كان ذلك بمنزلة الاجماع واما اذا اختلف فيه الصحابة رضي الله عنهم فقد ثبت
ان الحق لا يعدو اقاويلهم حتى لا يجوز لاحد ان يخترع قولا خارجا عن اقاويلهم وكذلك لا يشتغل بطلب التاريخ بين اقاويلهم
ليجعل المتاخر ناسخا للمتقدم لانه لما ظهر الخلاف منهم ولم يجر المحاجة بسماع الحديث بقي مجرد القول بالراي والراي
لا يكون ناسخا للراي قوله واما التابعي فان زاحمهم في الفتوى الحجة لا خلاف ان قول التابعي لا يكون حجة
على احد على وجه يترك القياس لقوله ولا خلاف ان من لم يدرك عصر الصحابة من التابعين انه لا يعتد بخلافه في اجماعهم
فاما من ادرك عصر الصحابة من التابعين وبلغ درجة الفتوى فيما بينهم كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي رحمهم الله
فانه يعتد بقوله في اجماعهم عندنا حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه وعلى هذا قال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يثبت اجماع
الصحابة في الاشعار لان ابراهيم النخعي رحمه الله كان يكرهه وهو ممن ادرك عصر الصحابة فلا يثبت اجماعهم بدون
قوله لانه لما ادرك عصرهم وسوغوا له الاجتهاد والمزاحمة معهم في الفتوى والحكم علاوة اليهم قد صار هو كواحد منهم القضاء
فلذلك لا ينعقد اجماعهم مع خلافه وبيان هذا ان عمر وعليا رضي الله عنهما قلدا شريحا رحمه الله بعد ما ظهر منه محاسن الفقه
في الراي وانما قلداه القضاء ليحكم برايه فانه قد صح ان عليا رضي الله عنه تحاكم الى شريح وقضى عليه بخلاف رايه في
شهادة الولد للوالد حيث لم تقبل شهادة الحسن لعلي رضي الله عنهما ثم قلده القضاء في خلافته وابن عباس رضي الله عنهما
رجع الى قول مسروق رحمه الله في النذر بذبح الولد فاوجب فيه شاة بعد ما كان يوجب فيه مائة من الابل ولا معتبر بمن يجعل
في هذا الباب ممن لا يرى ان اجماع كل عصر حجة وان النقد مستحب لهم وقد كان في الصحابة الاعراب الذين لم يكونوا
من اهل الاجتهاد في الاحكام وكان لا يعتبر قولهم في الاجماع مع وجوه الصحبة فعرفنا ان هذا الحكم انما يستفاد من
علماء العصر ممن يجتهد في الاحكام ونعتد بقوله فيها تم الاصل الثاني من الاصول الاربعة ومن تعليقات اصول الفقه بفضل الله تعالى
وتسديده ونشرع في الاصل الثالث بعون الله تعالى وحسن تاييده ما الاجماع
الكلام في الاجماع في سبعة مواضع في تفسير الاجماع لغة وفي تفسيره شريعة وفي ركنه وفي اهلية من ينعقد به وفي
شرطه وفي حكمه وفي دليل كونه حجة وفي سببه اما الاول فهو في اللغة عبارة عن العزم التام يقال اجمع رايه
على كذا اذا امضى ذلك الشيء رايه على سبيل الجزم من غير تردد واما تفسيره شريعة فهو في الشريعة عبارة عن اجماع
اراء جميع اهل الاجماع على حكم من امور الدين واما ركنه فنوعان عزيمة ورخصة اما العزيمة فالتكلم من اهل الاجماع
بما يوجب الاتفاق منهم او شروعهم في العمل مباشرتهم في تعاطي الخمرة والاستحمام لان كل شيء ما تقوم به اصله وهذا
كذلك واما الرخصة فان تكلم البعض وسكت سائرهم بعد بلوغهم وبعد مضي مدة التامل والنظر في الحادثة وكذلك
في الفعل وقال بعض الناس لا بد من النص اي صريح القول ولا يثبت بالسكوت ويحكى هذا عن الشافعي فان السكوت قد يكون مهابة
كما قيل لابن عباس رضي الله عنهما ما منعك ان تخبر عمر بقولك في العول فقال درته وقد يكون للتامل فلا يكون حجة للاحتمال
ولنا ان شرط النطق منهم جميعا متعذر غير معتاد بل المعتاد في كل عصر ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم ولانا
انما نجعل السكوت تسليما بعد العرض وذلك موضع وجوب الفتوى وحرمة السكوت لو كان مخالفا فاذا لم نجعل سكوته تسليما
كان فسقا والاشتهار وكان العرض واما حديث الدرة فغير صحيح لان الخلاف المناظرة منهم اشهر من ان يخفى فلم يسكت عمر في هذا

لخوف الردة فكيف يسكت في العول خوفا ولان عمر رضي الله عنه كان الينهم للحق وانقيادا امره وكان يقول رحم الله
امرا اهدى الى اخيه عيوبه وكان يقدم ابن عباس على غيره باشياء فيقبل منه ويستحسنه وكان يقول له
غص يا غواص شنشنة اعرفها من اخزم تعني انه شبه العباس في رايه ودهائه فكيف يستقيم هذا مع ذلك
وانه مع هذه المهابة انما كانت عتابا وما عرف من فضل عمر رضي الله عنه وفقهه فيمنع ذلك من الاستقصاء
في الحاجة وعلى هذا الاصل اذا اختلف اهل الاجماع على اقاويل كانوا مجمعين على ان ما خرج من اقاويلهم باطل
لانهم سكتوا عن قول خارج فكان سكوتهم في موضع الحاجة الى البيان بيانا على انه لم يكن له مدخل فيما اختلفوا ذكر القول الخارج صح
فيبقى على العدم الاصلي واما اهليته فتثبت باهلية الكرامة وذلك لكل من ليس فيه هوى ولا فسق اما الفسق فانه
يورث التهمة ويسقط العدالة وباهلية اداء الشهادة وصفة الامر بالمعروف يثبت هذا الحكم واما الهوى
فان صاحبه يدعو الناس اليه فيسقط عدالته بالتعصب الباطل وبالسفه واما شرطه فقد قال اصحابنا رحمهم الله
انقراض العصر ليس بشرط لصحة الاجماع حجة وقال الشافعي رحمه الله شرط ان يموتوا على ذلك لاحتمال
رجوع بعضهم لكنا نقول ما ثبت بالاجماع حجة لا فصل فيه وانما ثبت مطلقا فلا يصح الزيادة عليه وهي نسخ عندنا
ولان الحق لا يعدو الاجماع كرامة لهم لا لمعنى يعقل وجب ذلك بنفس الاجماع فاذا رجع بعضهم من بعد لم يصح رجوعه عندنا
وقال الشافعي يصح لانه ما كان ينعقد اجماعهم الا به ولكنا نقول بعد ما ثبت الاجماع ما يسعه الخلاف وصار حكمه
نفسا كرامة وفي كل هذا كان خلافا مانعا عنده وقال بعضهم لا يعتبر خلاف الواحد خلاف الاقل لقوله عليه السلام
عليكم بالسواد الاعظم ولكنا نقول ان النبي عليه السلام جعل اجماع الامة حجة فما بقي منهم واحد يصلح للاجتهاد
مخالفا لم يكن اجماعا وتاويل قوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم هو عامة المومنين وكلهم من امة مطلقة ومع
انه هداية ومتابعة بان يكونوا متبوعين واما العدد فلا اعتبار للخلاف واختلفوا في شرط اخر وهو ان لا يكون
مختلفا فيه في السلف فقد صح عن محمد رحمه الله ان ذلك ليس بشرط وان اجماع كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف عن السلف
وفيما لم يسبق على ما مر واما حكمه فان يثبت المراد به حكما شرعيا على سبيل اليقين ومن اهل الهوى من لم يجعل الاجماع
حجة قاطعة لان كل واحد منهم يعتمد ما لا يوجب العلم لكن هذا خلاف الكتاب والسنة والدليل المعقول اما الكتاب
فقال الله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى الاية لان الله تعالى اثنى عليهم
بان جعل مخالفتهم في استيجاب النار بمنزلة مشاقة رسول الله عليه السلام وقال تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون
بالمعروف والخيرية توجب الحقية فيما اجمعوا وقال النبي عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وعموم النص ينفي جميع وجوه الضلالة
في الايمان والشرائع واما المعقول فلان رسولنا عليه السلام خاتم النبيين وشريعته باقية الى اخر الدهر وقال عليه السلام لا تزال
طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة ولو جاز الخطا على جماعتهم وقد انقطع الوحي بطل وعد الثبات
على الحق فوجب القول بان اجماعهم صواب بيقين كرامة لهم من الله تعالى صيانة لهذا الدين واما سببه فنوعان الداعي
والناقل اما الداعي فيصلح ان يكون من اخبار الاحاد والقياس كالاجماع على عدم جواز بيع الطعام المشترى قبل القبض فان سببه
السنة المروية فيه ويصلح ان يكون ذلك ما هو المستنبط بالاجتهاد من المنصوص عليه من الكتاب او السنة وذلك نحو اجماعهم
على توظيف الخراج على اهل السواد فان عمر رضي الله عنه حين اراد ذلك خالفه بلال مع جماعة من اصحابه حتى تلا عليهم قوله تعالى

والذين جاؤوا من بعدهم الاية قال ارى لمن بعدكم في هذا الفيء نصيبا فلو قسمته بينكم لم يبق لمن بعدكم فيه نصيب فاجمعوا
على قوله وسبب الاجماع هذا الاستنباط والاية نزلت في فيء اهل الكتاب فلا يقال العبرة لعموم اللفظ
لا لخصوص السبب مع ان هذا منصوص عليه في ابقاء النصيب من الفيء لمن بعدهم لان هذه الاية معطوفة على قوله تعالى فلله
وللرسول فكيف يكون استنباطا لما قلت الاية سيقت لبيان قسمة الغنائم التي كان الرسول عليه السلام يعطيهم بدليل
المعطوف عليه وهذا اختلاف وقع بعد النبي عليه السلام فكان شرط قسمة الفيء مفقودا على ذلك التقدير فلا تمادى الحكم المعلوم
بالنص لفقد شرطه فكان استنباطا واما المستنبط من السنة فلما اختلفوا في الخليفة بعد رسول الله عليه السلام
قال عمر رضي الله عنه ان رسول الله عليه السلام اختار ابا بكر لامر دينكم فلم لا نرضاه لامر دنياكم فاجمعوا على خلافته
وسبب اجماعهم هذا الاستنباط الذي كان من السنة وقال بعضهم لا يجوز ان يكون سببه دليلا قطعيا من الكتاب
والسنة لانه حينئذ يكون الحكم ثابتا بهما فيقع الاجماع لغوا فلا بد له من شرط ان يكون سببه خبر الواحد او القياس
وقال فخر الاسلام في اصوله هذا باطل لان الاجماع المبني على الدليل المحتمل لما كان حجة فعلى الدليل المتيقن اولى ولان
الاجماع ليس الا اتفاق اهل الاجماع على حكم واحد وقد وجد فيجب ان يكون حجة بالدليل الموجب لكون الاجماع حجة
فاما قولهم انه لا حاجة حينئذ فنقول ليس كذلك لانه حجة فالحاجة الى مطلق الحجة والدليل وفي كثرة الدلائل تيسير على
الناس لان يطلبوا الحق ايسر للاستدلال لهم وتيسر عليهم وذلك جائز اليس ان الله تعالى شرع الاشياء في الكفارة
في باب اليمين على طريق التخيير وما ذلك الا للتيسير والتخفيف ولانا وجدنا في حادثة واحدة الكتاب
والسنة المتواترة وان لم يكن الحاجة الى احدهما وتعاضد الادلة توجب الطمانينة قال الله تعالى خبرا عن ابراهيم عليه السلام زيادة صح
واذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي والدليل على صحة هذا ما ذكره
الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله فقال اعلم بان سبب الاجماع قد يكون توقيفا من الكتاب والسنة اما الكتاب فنحو الاجماع
على حرمة الامهات والبنات سببه قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واما من السنة فنحو الاجماع على ان في العينين
الدية وفي احدهما نصف الدية وقال بعضهم لا بد من خبر اخر لاحتمال الغلط وهو باطل عندنا لان ايجاب الحكم به
قطعا لم يثبت من قبل الدليل بل من قبيل كرامة الامة واما السبب الناقل فعلى مثال نقل السنة فقد ثبت
نقل السنة بدليل الاشهر فيه وقد يثبت بما فيه شبهة فكذلك هذا وقد يثبت النقل الينا باجماع كل عصر على نقله
وقد يثبت بالافراد واذا ثبت هذا فنقول قوله اختلف الناس فيما ينعقد بهم الاجماع هذا من قبيل الاهلية قال بعضهم
لا اجماع الا للصحابة رضي الله عنهم لانهم صحبوا رسول الله عليه السلام وسمعوا منه علم التنزيل والتاويل واثنى عليهم
رسول الله عليه السلام ثناء يعرفونه فهم المختصون بهذه الكرامة ولانهم هم الاصول في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة لانهم اهل حضرة رسول الله عليه السلام وقد بين رسول الله عليه السلام خصوصية تلك البقعة
في اثار فقال عليه السلام ان الاسلام ليارز الى المدينة كما تارز الحية الى جحرها وقال عليه السلام ان المدينة تنفي الخبث كما
ينفي الكير خبث الحديد وقال ان الدجال لا يدخلها وقال بعضهم لا اجماع الا للعترة رسول الله عليه السلام لانهم هم المخصوصون
بالعرق الطيب والسبب والنسب قال عليه السلام اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي ان تمسكتم بهما لم تضلوا بعدي ولكنا
نقول ان هذه امور زائدة على الاهلية وما ثبت الاجماع حجة لا يوجب اختصاص شيء من هذا الا الاهلية وما ثبت

الاجماع من صفة الوساطة والشهادة والامر بالمعروف لا يختص بزمان دون زمان ولا بمكان دون مكان ولا بقوم دون قوم
ويثبت هذا الحكم بالاجماع لتحقيق بقاء حكم الشرع الى قيام الساعة وذلك لا يتم ما لم يجعل اجماع كل عصر حجة كاجماع الصحابة
واما الاهلية التي يعتبر على اشتراطها فهي ان يكون من ينعقد بهم الاجماع عاقلا بالغا مسلما عدلا مجتهدا في الاحكام
الشرعية وان يكون من اهل السنة والجماعة واما شرط هذه الشرائط لانا عرفنا كون الاجماع حجة بالدلائل السمعية بطريق
الكرامة لهذه الامة لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على
الناس وغير ذلك لا بد ان يكونوا من اهل الخطاب واهل الشهادة والكرامة ليدخلوا تحت النصوص الدالة على كون الاجماع
حجة بطريق الكرامة فلذلك شرط البلوغ والعقل لتوجه الخطاب ولا بد من صفة العدالة والاسلام لاهلية الشهادة
مطلقا واما اشتراط صفة الاجتهاد فلان الاجماع انما يحتاج اليه في موضع لا نص فيه فلذلك لا بد من اهل الاجتهاد
ليعرف التمييز بين وصف هو علة الحكم في المنصوص عليه وبين غيره ويعرف التمييز بين الراوي الذي يصلح للرواية ومن لا يصلح
واذا كان كذلك فلا فائدة في اشتراط اجتماع العوام ومن لم يبلغ درجة الاجتهاد من طلبة العلم الا فيما يستغني
عن الراي كنقل القرآن فان المعلم الجاهل في احكام الفقه لو خالف في نقل القراءة فهو معتبر لان ثبوت القرآن بالنقل
ولا مدخل للراي فيه وكذلك في نقل المقادير التي لا مدخل للراي فيها واما اشتراط كونه من اهل السنة والجماعة فلان
صيرورة اجماع الامة حجة للكرامة وصاحب البدعة ليس من اهل الكرامة وذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله قال بعض مشايخنا
فيما يضلل هو فيه لا اعتبار بقوله لانه انما يضلل لمخالفته نصا موجبا للعلم وكل قول كان بخلاف النص فهو باطل وفيما سوى
ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفته لانه من اهل الشهادة قال رضي الله عنه والاصح عندي انه ان كان متهما
بالهوى ولكنه غير مظهر له فالجواب هكذا فاما اذا كان مظهرا لهواه فانه لا يعتد بقوله في الاجماع لان المعنى الذي لاجله
قبلت شهادته لا يوجد ههنا فان شهادته تقبل لانتفاء تهمة الكذب فهم عظموا الذنوب حتى جعلوها كفرا والاشتهار
بالكذب في الشهادة كذا قال محمد رحمه الله وهذا يدل على انهم لا يتهمون في احكام الشرع ولا يعتبر بقولهم في الاجماع
فان الخوارج يقولون الذنب نفسه كفر وقد اكفروا اكثر الصحابة الذين عليهم مدار احكام الشرع وادنى اعتقادهم
ثم انهم لا يتعلمون احكام الشرع منهم لانهم يعتقدون كفر الناقلين فيبقون جاهلين واهلية الاجماع للعلماء بهم
فلا يعتبر بقولهم في الاجماع لذلك وكذا ذكره في الميزان ايضا فعلم بهذا ان قيد قوله فيما نسبوا به الى الهوى انما وقع
على قول البعض قوله فقد اختلف العلماء في هذا الفصل هذا من تتمة الشرط على ما ذكرنا قال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله
الحادثة اذا كانت مختلفا فيها في عصر ثم اتفق اهل عصر اخر بعدهم على احد القولين فقد قال بعض العلماء هذا لا يكون اجماعا عندنا
هو اجماع ولكنه بمنزلة خبر الواحد كونه موجبا للعمل غير موجب للعلم قال رضي الله عنه وكان شيخنا الامام يعني شمس الائمة
الحلواني رحمه الله يقول هذا على قول محمد رحمه الله يكون اجماعا فاما على قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لا يكون اجماعا
فان الرواية محفوظة عن محمد رحمه الله ان قضاء القاضي بجواز بيع ام الولد باطل وقد كان هذا مختلفا فيه بين الصحابة رضي الله عنهم
ثم اتفق من بعدهم على انه لا يجوز بيعها فكان هذا قضاء بخلاف الاجماع عند محمد وعلى قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ينفذ
نقض القاضي لشبهة الاختلاف في الصدر الاول لانه لا يثبت الاجماع مع وجود الاختلاف في الصدر الاول قال رضي الله عنه
والاوجه عندي ان هذا الاجماع عند اصحابنا جميعا الذي يدل على ان اجماع كل عصر اجماع معتبر وانما نقض القاضي

الدليل

جواز بيعها لشبهة الاختلاف فان مثل هذا لا يكون اجماعا فعلى اعتبار هذه الشبهة يكون قضاؤه في مجتهد فيه
فلهذا ينفذه ابو حنيفة رضي الله عنه ووجه قول من قال لا يكون اجماعا ان الحجة اجماع الامة والذي كان مخالفا
في الصدر الاول من الامة وبموته لا يبطل قوله فلا يثبت الاجماع بدون قوله الا يرى انه لو بقي حيا الى هذا الوقت
لم ينعقد الاجماع بدون قوله فكذلك اذا كان ميتا لان اعتبار قوله لدليله لا لحياته ولانه لو ثبت الاجماع بعده لوجب القول
بتضليله ولا نظن احدا يقول بهذا لابن مسعود رضي الله عنه في تقديم ذوي الارحام على مولى العتاقة وان اجمعوا
بعده على خلاف قوله ووجه قولنا ان المعتبر اجماع اهل كل عصر لما بينا ان المقصود كون احكام الشرع محفوظة وان
ثبوت هذا الحكم باعتبار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وصفة الشهادة وذلك يختص بالاحياء من اهل العصر
دون من مات قبلهم ونجعل هذا الاجماع بمنزلة الخبر من رسول الله صلى الله عليه وسلم انه لو عرض عليه الفتوى ومعلوم انه
لو عرض عليه لقال الصواب هذا فانه يثبت الحجة به قطعا ولا يضلل القائل الذي قبل هذا التنصيص وكذا هذا
لا يضلل القائل الذي قبل هذا الاجماع الا يرى ان اهل قباء كانوا يصلون الى بيت المقدس بعدما نزلت فرضية التوجه
الى الكعبة حتى اتاهم آت فاخبرهم فاستداروا كهيئتهم وجوز رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوتهم لان ذلك قبل العلم
بالنص الناسخ قوله واذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر وذلك
كنقل اجماعهم على فرضية الصلوات الخمس وفرضية الزكوات عند وجود شرائطها فان قيل فرضية هذه الاشياء
ثابتة بعبارة الكتاب فلا حاجة بنا الى اثباتها بالاجماع قلنا قد مهدت العذر عن هذا في باب سبب الاجماع
فليطلب ثمة قوله واذا انتقل الينا بالانفراد وذلك نحو ما روي عن عبيدة السلماني رضي الله عنه قال ما
اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء كاجتماعهم على المحافظة على الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم
نكاح الاخت في عدة الاخت ومن الناس من انكر ثبوت نقل الاجماع بخبر الواحد لان الاجماع يوجب العلم قطعا وخبر الواحد
لا يوجب ذلك وهذا خطأ بين فان قول رسول الله صلى الله عليه وسلم موجب للعلم ايضا ثم جاز ان يثبت ذلك بالنقل بطريق الاحاد
على ان يكون موجبا العمل دون العلم فكذا الاجماع جاز ان يثبت النقل بطريق الاحاد على ان يكون موجبا العمل دون
العلم والله اعلم فلنشرع الآن في شرح باب القياس ونذكر حواشي القياس اذ هو محل نفوذ الراي من صاحبه
ومسبار غوره وجهده في صناعته فنقول وبالله التوفيق وهو للاجابة حقيق باب

القياس مصدر وورد استعماله من الثلاثي المجرد والمنشعبة تقول قاس يقيس قيسا وقايس يقايس مقايسة
وقياسا [illegible] فان الكلام ههنا في ستة مواضع في تفسير القياس لغة
وفي تفسيره شريعة وفي شرطه وفي ركنه وفي حكمه وفي دفعه لان الكلام لا يصح الا بمعرفة معناه بحسب الوضع
والاصطلاح لانه لو لم يكن للفظ معنى لا يكون كلاما لان الكلام للافادة والافادة بالمعنى واذا لم يكن مفيدا
كان مهملا وصار كنعيق الغراب ولا يوجد الا عند شرطه لان شرط الشيء ما يتوقف عليه ذلك الشيء فلا يتصور وجود
المشروط بدون الشرط اذ لو وجد بدونه لا يكون متوقفا عليه فيلزم ان يكون موقوفا عليه لا موقوفا عليه في حالة واحدة
وهذا محال ولا يقوم الا بركنه لان ركن الشيء عين ذلك الشيء وثبوت الشيء بدون نفسه محال ولم يشرع الا لحكمه والا
يدخل في حد العبث لان الشيء انما يخرج عن كونه عبثا اذا كان له عاقبة حميدة واذا لم يكن له حكم لم يكن له عاقبة حميدة

فيكون عشاهم لا يستغل الا بالدفع لانه اذا ظهر العجز عن الدفع حينئذ يثبت موجب القياس فلما انحصر وجوه احتياج القياس
الى هذه الاشياء من غير زيادة ولا نقصان ظهرت فائدة الحصر بهذه الاشياء اما تفسيره لغة فانه عبارة
عن التقدير يقال قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به ولهذا سمي الميل مقياسا ومسبارا ومنه قول الشاعر
خف على كرم على عرض بذ نفسه مقال كل سفيه لا يقاس بكاشه واما تفسيره شريعة فقد ذكر في ميزان الاصول
فقد اختلفت عبارات الفقهاء فيه قال بعضهم هو تعدية حكم الاصل بعلته الى الفرع هو نظيره وهو فاسد لان حكم
الاصل من الحل والحرمة وعلته وصف الاصل والانتقال على الاوصاف والتعدية محال ولكن يثبت مثل حكم الاصل
مثل علته في الفرع ولان القياس يجري بين المعدومين لان يقاس المعدوم بعد الوجود بالمعدوم الذي لم يوجد
كما يقاس زوال العقل وعدمه بسبب الجنون بعدم العقل في الطفل في سقوط الخطاب بمعنى جامع بينهما وهو
العجز عن فهم الخطاب واداء الواجب وذكر الاصل والفرع في المعدوم فاسد لان الاصل اسم لشيء يبتني عليه غيره
والفرع اسم لشيء يبتني على غيره والمعدوم ليس بشيء ولان الاصل سابق والفرع لاحق ووصف المعدوم بالسبق
والتأخر لا يصح والحد الصحيح فيه ان يقال الابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر وانما ذكر لفظ الابانة
دون لفظ الاثبات والتحصيل لان اثبات الحكم وتحصيله وايجاده فعل الله تعالى فهو المثبت للاحكام اما القياس
فعل القايس وهو تبيين واعلام ان حكم الله تعالى كذا وعلته كذا وهما موجودان في الموضع المختلف فيه وانما ذكرنا
مثل الحكم لان عين الحكم من الحل والحرمة والوجوب والجواز وصف للاصل فلا يتصور في غيره وكذا العلة وصف الاصل
ولكن يوجد في الفرع مثل حكم الاصل بمثل تلك العلة وان ثبت عليه يثبت مثل حكم المتفق عليه في المختلف فيه بمثل علته
ولكن المتقنين من علمائنا رحمهم الله استعملوا لفظ التعدية بطريق المسامحة والتجوز وهذا غير بعيد لما ان الحاد
لما جاز استعماله في الاوصاف التي تضاف الى الله كلفظ الغضب والاستحيا فلان يجوز استعماله في الفاظ الفقهاء
بالطريق الاولى لما ان مرادهم من التعريفات تفهيم المتعلمين ما هو المقصود من الكلام فيجوز ان يكون ما استعملوه
اقرب الى فهمهم وقال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله للقياس تفسير وهو المراد بصيغته ومعنى وهو المراد بدلالته
بمنزلة فعل الضرب فان له تفسيرا هو المعلوم بصورته وهو ايقاع الخشبة على جسم ومعنى هو المراد بدلالته وهو
الايلام فاما تفسيره صيغة القياس فهو التقدير على ما ذكرنا وهذا يشير الى معناه لغة فان الاحكام رد الشيء الى نظيره
ليكون مثالا له في الحكم الذي وقعت الحاجة الى اثباته ولهذا يسمى ما يجري بين المناظرين مقايسة لان كل واحد منهما
يسعى ليجعل جوابه في الحادثة مثلا لما اتفقا على كونه اصلا بينهما واما المعنى الذي هو المراد بدلالته وهو انه مدرك
من مدارك احكام الشرع وذلك لان الله تعالى ابتلانا باستعمال الراي والاعتبار بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار وجعل ذلك موضوعا على مثال ما يكون من العباد مما شرع من الدعوى والبينات فالنصوص شهود على حقوق
الله تعالى واحكامه بمنزلة الشهود في الدعاوي والوصف المؤثر بمنزلة شهادة الشهود ثم لا بد من صلاحية الشاهد بكونه
حرا عاقلا بالغا فكذلك لا بد من صلاحية النص لكونه شاهدا بكونه معقول المعنى ولا بد من صلاحية الشهادة بوجود لفظها
فكذلك لا بد من صلاحية الوصف الذي هو بمنزلة الشهادة وذلك بان يكون ملائما للحكم او مؤثرا فيه على ما بينا ولا بد مما هو
بمقام الطالب وهو القايس ولا بد من مطلوب وهو الحكم الشرعي فالمقصود تعدية الحكم الى الفرع ولا بد من مقضي عليه وهو

كالقاضي في ... وهو المستدل رحمهم الله م

عقد الطلب ليترتب العمل الهدى ان كان يحتاج نفسه وان كان يحتاج غيره فلا بد من خصم هو المقضي عليه من حيث انه
لزمه الانقياد له ولا بد من قاض وهو القلب بمنزلة القاضي في الخصومات ولا يقال بانه كيف يصلح قاضيا وهو مقضي عليه
لانا نقول فانه يقضي بكون هذا الحكم اثرا لهذا الوصف المؤثر وكونه لازما على الهدى ويلزمه عقده على ذلك ضرورة
باعتبار عموم هذا الحكم جميع المكلفين فيترتب عليه وجوب عمل الهدى عليه لانه مكلف كساير المكلفين كالقاضي
يقضي بثبوت الوصف ثم يلزمه ايضا بطريق الضرورة لعموم هذا الحكم جميع المكلفين والقاضي منهم ثم انما وله ايضا بعد
اجتماع هذه المعاني يتمكن المشهود عليه من الدفع كما في الدعاوي يتمكن المشهود عليه من الدفع بعد ظهور الحجة فان تم الالزام
انما يتبين بالعجز عن الدفع قوله واما شرطه وانما قدم الشرط على غيره لان وجود الشيء انما يكون بعد وجود شرطه
وكان وجود الشرط متقدما على وجود المشروط كالطهارة للصلوة والمالية للبيع فلذلك قدمه لان كل ما يتقدم وجب
طبعا يوجب وضعا ثم الشروط خمسة وهذه الاربعة المذكورة في الكتاب والخامس ان لا يكون التعليل متضمنا ابطال شيء
من الفاظ المنصوص اما الاول فهو ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به بنص اخر وانما اشترط هذا لان التعليل لتعدية الحكم
الى محل اخر وذلك يبطل التخصيص الثابت بالنص فكان هذا تعليلا في معارضة النص لرفع حكمه والقياس في معارضة النص
باطل مثاله ما كان العدد معتبرا في الشهادات والمطلق من النص وقد فسر الله تعالى الشهيدين برجلين او رجل وامرأتين وذلك
نصب على ان لا يكون من الحجة الا بما ثبت الخبر هذا العدد ثم خص رسول الله صلى الله عليه وسلم خزيمة رضي الله عنه بقبول شهادته
وحده وكان ذلك حكما ثبت بالنص اختصاصه به كرامة له فلم يجز تعليله اصلا حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غير خزيمة
ممن هو مثله او دونه او فوقه في الفضيلة لان التعليل يبطل خصوصيته وكذلك الاجل في السلم فانه حكم ثابت بالنص
في هذا العقد خاصا وهو قوله عليه السلام من اسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم فلا يجوز المصير فيه
الى التعليل حتى يجوز السلم حالا بالقياس على البيع بعلة انه نوع بيع لان الاصل في جواز البيع اشتراط قيام المعقود
عليه في ملك العاقد والقدرة على التسليم حتى لا يجوز بيع ما لا يملكه ثم اشتراه فسلمه لا يجوز ثم ترك هذا الاصل في السلم رخصة
بالنص وهو ما روي ان النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم واما الثاني فهو ان لا يكون معدولا به
عن القياس فاشترط هذا لانا نحتاج الى اثبات الحكم بالقياس فاذا جاء النص مخالفا للقياس لم يصح اثباته به كالنص
النافي لصلاحية الاثبات مثاله وجوب الطهارة بالقهقهة في الصلوة حكم معدول به عن القياس لان الحدث اسم للخارج النجس
والقهقهة ليست كذلك فلا يكون حدثا ولان الحدث يستوي فيه حال خارج الصلوة وحال داخلها وهذه ليست
بحدث حال خارج الصلوة فلا يكون حدثا حال داخل الصلوة ايضا كساير الاحداث الا ان هذا حكم ثبت بالنص
خلاف القياس فلا يكون ثابتا بالتعليل حتى لا يتعدى الحكم الى صلوة الجنازة وسجدة التلاوة لان النص ورد في صلوة
مطلقة وهي ما يشتمل على جميع اركان الصلوة وكذلك بقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا فانه معدول به عن القياس
بالنص لان ركن الصوم ينعدم بالاكل مع النسيان لان الركن هو الكف عن اقتضاء الشهوات واداء العبادات يعتمد فوات
ركنها لا يتحقق فعرفنا انه معدول به عن القياس فلم يجز تعدية الحكم منه الى الخاطي والمكره والنائم الذي يصب في حلقه الماء
بطريق التعليل وعلى هذا قلنا من سبقه الحدث في خلال الصلوة فانه يتوضأ ويبني على صلوته بالنص وهو حكم معدول به
عن القياس وانما ورد النص في الحدث الذي يعافيه ثم جعل ذلك ورودا في سائر الاحداث الموجبة للوضوء لتساويها

وهو قوله عليه السلام خزيمة ذو الشهادتين
او قوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه م

اشتراط صح

في ايجاب الوضوء من كل وجه ولم يجعل موجودا في الحدث الموجب للاغتسال لتحقق المغايرة بينهما واما الثالث
فهو ان يتعدى الحكم الشرعي الى الفرع هذا شرط واحد اسا واما في الحقيقة فهو شروط خمسة واشتراط هذا لان
المقايسة انما تكون بين شيئين ليعلم بها انهما مثلان لان التصور لها في شيء واحد ولا في شيئين محل النص ومحل الاشتغال اشترط
كل فعل وقول الكحل وحتى فانه شرط لكون صدمه حين وقطعه قبلا واشتراط كونه حكما شرعيا لان الكلام في القياس
على الاصول الثابتة شرعا ومثل هذا القياس لا يعرف الحكم الشرعي ثم شرط ههنا التعدي بقوله وان يتعدى لان التعليل
بالعلة القاصرة لا يجوز عندنا خلافا للشافعي على ما يجيء في باب حكم القياس وشرط الحكم الشرعي لانه لا يجوز القياس لحكم
اللغوي ولذلك قلنا لا يجب الحد في سائر الاشربة سوى الخمر بشرب القليل ما لم يسكر واشتغال الخصم بتعليل نص الخمر لتعدية الحكم
او لاثبات المساواة فاسد لان اثبات هذا الاسم لسائر الاشربة لا يكون بالقياس فان قيل الم يجوز ان تكون معاني
الاسامي المشتقة معتبرة في وضعها حتى اذا وجد مثل ذلك المعنى في موضع اخر يثبت الحكم المعلق به بناء على وجود ذلك المعنى
فان اهل اللغة وضعوا اسم الخمر لعين يحصل مخامرة العقل بشربه ولهذا لا يسمى العصير قبل التخمر ولا بعد التخلل
وهذه الاشربة مساوية للخمر في هذا المعنى فيثبت الحكم المتعلق بشرب عين خامر العقل اي يستره قلنا هذا فاسد
لان الاسامي الموضوعة للجمادات اي الذي الروح من الاجناس المقصود بها تعريف المسمى لا حقيقة ذلك الوصف في المسمى منزله
اسماء الاعلام مثل زيد وعمرو وان كان للواضع الى ذلك المعنى نوع التفات في ابتداء الوضع كالعقل والنهية والحجر
في دلالة المنع وكالقارورة في دلالتها على استقرار المائع خصوصا في اسماء الالة كالمسبار والمكنسة وغيرهما من اسماء
المشتقة ولكن وضعها لتفهيم هذه المعاني للسامع بل هي من المنا سبة من الاسم والمسمى ولذلك لم يطرد مثل هذا الوضع
حتى لا يقال للب عقل وان كان فيه معنى منع بعض الدخلين ولا للقصعة قارورة وان كان يستقر المائع فيها وذكر الامام
شمس الائمة السرخسي رحمه الله وما هذه الدعوى الا نظير ما حكي عن بعض الموسوسين انه كان يقول انا ابين المعنى في كل اسم لغة
انه لماذا وضع ذلك الاسم لما يسمى به فقيل له لماذا يسمى الجرجير جرجيرا وهو ضرب من البقول فقال لانه يتجرجر اذا ظهر
على وجه الارض اي يتحرك فقيل له الحبل يتحرك ايضا ولا يسمى جرجيرا فقيل له لماذا سميت القارورة قارورة قال لانه
يستقر فيها المائع فقيل له فحوضك ايضا يستقر فيها المائع ولا يسمى قارورة ولا شك ان الاشتغال بمثل هذا في الاسامي الموضوعة
يكون من نوع الجنون فبهذا تبين رحمه الله انه اوضع اللغة في اسماء الاجناس لا يعتبر معنى الوضع في موضع اخر اصلا فلذلك
لا يعتبر معنى مخامرة العقل اي ستره في موضع اخر من نوع من الاشربة لاطلاق اسم الخمر لما لا يسمى كل مائع عقل او نهية ولا
يلزم وضع اسماء الاجناس بالقياس ومع ذلك لا يجوز بالاتفاق وشرطا ان يكون حكم النص في الفرع بعينه قوله بعينه يتعلق بالحكم
اي الحكم ينبغي ان يثبت في الفرع كثبوته في الاصل من غير تغيير ولذلك قلنا ان ظهار الذمي لا يصح لان حكم الظهار في حق
المسلم وهو الاصل الحرمة المنتهية بالكفارة فلو قلنا بصحته في حق الذمي وهو الفرع بالتعليل لا يثبت حكم الاصل بعينه
وهو الحرمة المنتهية بالكفارة لان الذمي ليس من اهل الكفارة اصلا لما فيها من معنى العبادة والكافر ليس من اهلها فيبقى
الحرمة مؤبدة فيتغير حكم الاصل في الفرع وشرطا ان يكون الفرع نظير الاصل ولذلك قلنا ان الخاطئ والمكره الحقاب
بالناسي لان عذر الخاطئ لا ينفك عن تقصير منه في حق ترك المبالغة في التحفظ وعذر المكره باعتبار صنع من مضاف الى العباد
فلا يكون كعذر الناسي لانه نشأ من قبل من له الحق ولا انفكاك لانه محلف وكما في صلوة المريض وصلوة المقيد

قاعدا للنافلة ولهذا قلنا ايضا لا يلحق التيمم بالوضوء في عدم اشتراط النية لان التيمم تلوث وهذا تطهير وغسل
فلم يكن نظيره وشرطا ان لا يكون النص في الفرع ولذلك قلنا لا يتعدى حكم كفارة القتل الى كفارة اليمين والظهار
في اشتراط ايمان الرقبة لان في اليمين والظهار نصا يمكن العمل به وهو قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط
ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وقوله تعالى ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فتقييد
المطلق تغيير كاطلاق المقيد وذلك لا يجوز بالتعليل فكان مذهب الخصم غلطا من وجوه احدها انه جعل العلة معارضة
للنص وذلك لا يجوز والثاني انه غير النص المطلق والنص المطلق واجب الحمل لقوله عليه السلام ابهموا ما ابهم الله تعالى
والثالث ان القياس انما يصار اليه عند العجز عن العمل بالكتاب او السنة فلما كان في الفرع نص يمكن العمل به فيصار اليه
فيبطل العمل بالقياس لانعدام اوانه وكذلك قلنا لا يتعدى حكم مصرف الزكوة الى مصرف سائر الصدقات من صدقة الفطر
والكفارة وغيرهما في اشتراط الايمان في الفرع نصا يجوز بها من غير اشتراط الايمان وهو قوله تعالى لا ينهاكم الله
عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم والصدقة برة فان قلت
هذا نص عام يتناول الزكوة وغيرها فلم اختص غير الزكوة من الصدقات قلت لو خلينا بهذا النص
ومجرد النظر لقلنا بالجواز في الجميع الا ان خبر معاذ رضي الله عنه خص الزكوة باشتراط الايمان في المصرف وهو قوله عليه السلام
خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم والضمير يتناول يرجع الى ما يرجع اليه ضمير اغنيائهم وهم المسلمون لان الزكوة
انما تؤخذ من المسلمين فان قلت كيف خص عموم قوله تعالى انما الصدقات بخبر الواحد فموجب العام قطعي عندنا
وموجب خبر الواحد ظني ويشترط في المخصص كونه مساويا للعام في ايجاب الحكم قلت هذا الذي ذكرت
من كون موجب قطعيا في العام الذي لم يخص منه شيء واما اذا خص منه شيء فكان موجبه وموجب خبر الواحد سواء بل ادنى منه
ولهذا خص منه بعض الغير بهذا النص اعني قوله تعالى انما الصدقات للفقراء خص منه الوالد والولد لاجل
فيخص الكافر بخبر الواحد في الزكوة ويبقى غير الزكوة على ما يقتضيه عموم قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم
الاية واما الرابع فهو ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله واشترط هذا لان القياس لا يعارض النص
فلا يغير به حكمه قال الاستاذ المحقق مولانا فخر الدين المايمرغي رحمه الله انما اشترط هذا ولا يصح القياس لا يغير حكم
النص فان حكم النص قبل التعليل كان على وجه الخصوص وبعد التعليل يصير على وجه العموم والعموم غير الخصوص فكان
حكم النص متغيرا من الخصوص الى العموم بيانه ان قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط كان خاصا في الخارج من السبيلين
فبعد ما عللنا هذا النص وقلنا المعنى المؤثر فيه هو خروج النجاسة من بدن الانسان فيعم حكمه حتى يتناول الفصد
والحجامة وكل نجاسة تخرج من بدن الانسان فكان كل خارج نجس من غير السبيلين ناقضا للطهارة كما نقضها الخارج
من السبيلين لا بد من الجواب والجواب هو المذكور في الكتاب بقوله رحمه الله ورضي عنه تاويله ان يتغير بعد التعليل ما هو المفهوم
من النص قبل التعليل وذلك فيما قال الشافعي في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط الطعام التمليك
والطعام لغة جعل الغير طاعما وكان يفهم هذا من النص قبل التعليل وهو قد يكون بالاباحة فلما علله بالتمليك تغير بعد
التعليل ما هو المفهوم من النص قبل التعليل حتى لا يخرج المكفر عن عهدة الكفارة بالاباحة وكذلك قوله في حد القذف انه
لا يبطل الشهادة وهو تغيير لان النص يوجب ان يكون حكم القذف ابطال الشهادة وقد ابطله لان العقوبة المقدرة من الله بعضه

للفقراء م

العام

بعدم

وابت الرد بنفس القذف بدون مدة العجز وهو بعينه لان الله تعالى قال والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا
باربعة شهداء الاية اثبت الرد بهذا الشرط وهو العجز عن الاتيان باربعة شهداء وذلك لا يحصل بدون المدة
فاثبات الرد بدون مدة التعجيز تغيير لحكم النص بالتعليل وهذه الاشياء صور التعليل الذي حصل به تغيير حكم النص
في نفسه وذلك باطل كما ان تغيير حكم النص في الفرع باطل وهو ما ذكرنا في شروطها والذمي فانا لو صححنا ظهاره
يلزم تغيير حكم النص في الفرع لان حكم النص في الاصل وهو المسلم حرمة الوطي على صفة التناهي بالكفارة فلو قلنا بصحته
في حق الذمي تكون حرمته على صفة التابيد فيتغير حكم النص في الفرع ثم لما انتهى الامر الى هذا قال الشافعي انتم غيرتم
حكم النص في مسايل منها ان نص الربوا يعم القليل والكثير وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء
بسواء فخصصتم منه القليل بالتعليل وكذلك النص اوجب الشاة في الزكوة بصورتها ومعناها بقوله عليه السلام في خمس
من الابل السايمة شاة فابطلتم الحق عن صورتها بالتعليل والحق المستحق مراعى بصورته ومعناه كما في حقوق الناس
وكذلك اوجب النص الزكوة للاصناف المسميين بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء الاية وقد ابطلتموه بجواز
الصرف الى صنف واحد بطريق التعليل وكذلك اوجب الشرع التكبير لافتتاح الصلوة وعين الماء لغسل النجس
وعين الوقاع لايجاب الكفارة في الصوم وقد ابطلتم هذه الاشياء بالتعليل فاجاب عن هذه الجملة بقوله اما تخصيص
القليل الى اخره بيانه ان هذا في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء صدر الكلام لم يتناول
القليل بدليل الاستثناء لان الاصل في الاستثناء المتصل ان يكون المستثنى من جنس المستثنى منه ولو لم يكن المستثنى منه
من جنس المستثنى يدرج في المستثنى منه ما هو من جنس المستثنى وذلك انما في المعلوم والمثبت وعن هذا قال محمد رحمه الله
في الجامع ان كان في هذه الدار رجل فعبده حر فاذا في الدار سوى الرجل دابة او ثوب لم يحنث فاذا كان فيها سوى اذا قال ثم
الرجل امراة او صبي حنث ولو كان قال الا حمار فاذا فيها حيوان اخر سوى الحمار يحنث وان كان فيها ثوب سوى الحمار
لم يحنث وان قال الا ثوب فاي شيء يكون في الدار سوى الثوب مما هو مقصود بالامساك في الدور يحنث فعرفنا ان المستثنى منه
في معنى المستثنى وههنا حال التساوي في الكيل واستثنا الحال من الكيل لا يكون فعرفنا بدلالة النص ان المستثنى منه
عموم الاحوال حال التساوي وحال المجازفة وحال التفاضل وهذه الاحوال لا تتحقق الا في الكثير الذي يدخل تحت الكيل
لان المساواة لا تكون الا بالمستوى الشرعي وهو الكيل والحالتان الاخريان تبتنى عليها لان التفاضل عبارة عن رجحان احد
المثلين على الاخر والمجازفة عبارة عن الحالة التي لا تعلم انها مساوية او متفاضلة وانما قلنا ان المراد به الكيل
اما بدلالة رواية اخرى كيلا بكيل مكان قوله الا سواء بسواء كذا ذكره فخر الاسلام رحمه الله في اوايل القياس او لان
الكيل مراد بالاجماع فلا يبقى غيره مرادا لان الكيل اسم مشترك ولا عموم له في موضع الاثبات لما عرف في قوله تعالى
فجزاء مثل ما قتل من النعم وقد ذكرنا وجوها اخر في فصل الاستثناء فعرفنا بهذا كله ان هذا النص غير متناول للقليل
لا يدخل تحت الكيل فكان اباحة البيع فيه ثابتة بقوله تعالى واحل الله البيع فكان اختصاص القليل بدلالة النص لا بالتعليل
تعليلنا وانما خصصته دلالة النص واما الزكوة فنعم لا نبطل بالتعليل شيئا من حق المستحق لانه تبين خطا من يقول بان الزكوة
حق الفقراء استحقها لهم شرعا بل الزكوة محض حق الله تعالى لانها عبادة محضة وهي من اركان الدين وهذا الوصف لا يليق
بما هو حق العبد ومعنى العبادة فيها ان المودي يجعل ذلك القدر من ماله خالصا لله تعالى حتى يكون مطهرا لنفسه وماله

ثم صرفه الى الفقراء ليكون كفاية لهم من الله تعالى فانه وعد الرزق لعباده بقوله تعالى وما من دابة في الارض
الا على الله رزقها وبقوله تعالى انه لحق مثل ما انكم تنطقون وهو لا يخلف الميعاد ومعلوم ان حاجات العباد
مختلفة فالامر بانجاز المواعيد لهم من مال مسمى بالشاة ونحوه من الحاجات ونحو البقر ونحوها يتضمن الاذن بالاستبدال
ضرورة ليكون المصروف الى كل واحد عين الموعود له بمنزلة السلطان يعد جوايز مختلفة لكتبة لهم ثم يامر
واحدا باعطاء ذلك كله من مال مسمى بعينه فانه يكون ذلك اذنا له في الاستبدال ضرورة والثابت ضرورة
النص كالثابت بالنص كرجل له على اخر كر حنطة ولاخر على رب الدين عشرة دراهم فامره من له الحنطة لمن عليه
الحنطة بقضاء حق صاحب العشرة يجوز ويسقط حق صاحب الحنطة عن الحنطة كذا في الطريقة البرهانية فعرفنا ان ذلك
كان ثابتا بالنص ولكنه كان موافقا للتعليل قوله لا يحتمله التخصيص لانه جملة فعلية وتعقيبه للنكرة وهي
قوله ما في قسمي واما الخبر فقوله نفي للاذن قوله وانما التعليل لحكم شرعي جواب اشكال مقدر وهو ان يقال
لما ثبت جواز الاستبدال بالنص على ما ادعيتم فما فائدة التعليل حينئذ فاجاب عنه بهذا وتفسيره انا عللنا لاظهار
حكم شرعي وهو صلاحية الشاة لكفاية حق الفقير خلاف الصدقات في الامم الماضية فان النار كانت تنزل فيها
وتحرق المقبل من الصدقات واحلت لهذه الامة بعد ان شرطها بشرط الحاجة والضرورة كحل الميتة
بالضرورة ثم الصلاحية انما ثبت في الشاة لكونها صالحة لدفع حاجة الفقير او لكونها محل الانتفاع او لكونها مالا
متقوما وهذه الاشياء موجودة في ساير الاموال فعدينا هذا الوصف وهو صلاحية الصرف الى الفقير من الشاة الى ساير
الاموال مع ابقاء الحكم الشرعي في الشاة كما كان قبل التعليل وهو كون الشاة صالحة للتسليم الى الفقير فلم يتغير
ما هو المفهوم من النص قبل التعليل بسبب التعليل حتى انا نجوز دفع الشاة لاجل الزكوة كما نجوز دفع القيم خلاف
ما قاله الشافعي في الطعام حيث لم يجوز الكفارة بالاباحة بعد التعليل بالتمليك فكان التغيير فيما قاله لا فيما قلنا
قوله يدوم يده عليه اي دوام يد الفقير على محل الصرف وهو الشاة بعد الوقوع لله تعالى لانه تبدا اليد الى الصدقة
تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير قال الله تعالى ويأخذ الصدقات وانما ذكر هذا البيان لان اللام في قوله تعالى
للفقراء لام العاقبة لما في قوله تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقوله عليه السلام لدوا للموت وابنوا
للخراب فكان قبض الفقير بمنزلة التقبيض فالقبض الاول لله تعالى والقبض الثاني لنفسه كمن له احد دين نفسه
الذي على الغير وسلطه على قبضه فانه يصح مع ان تمليك الدين من غير من عليه الدين لا يصح لان قبض الوكيل التملك
بسبب التسليط يصير بمنزلة التقبيض فكذلك ههنا واما التكبير فما وجب لعينه بل الواجب تعظيم الله تعالى بكل جزء
من البدن واللسان منه لانه من ظاهر البدن من وجه فوجب فعله والثناء فعله فصار حكم النص ان يجعل التكبير
الذي جعل لكونه ثناء مطلقا علما حتى قوله اللهم اغفر لي وغيره لانه مشوب بالسؤال فلم يكن خالصا في كونه ثناء
مطلقا يشاركه ساير الاثنية فعدينا هذه الصلاحية من التكبير الى ساير الاثنية مع ابقاء حكم النص على ما كان قبل
التعليل في التكبير لما هو حكم القياس فلا يكون تغييرا وكذلك استعمال الماء ليس بواجب لعينه بل المستحق ازالة النجاسة
من الثوب حتى لا يكون مستعملا لها عند لبس الثوب الا ترى انه لو قطع موضع النجاسة بالمقراض او احرق ذلك الثوب سقط
لزومه الغسل ثم في ازالة النجاسات يشارك الماء ساير المايعات الطاهرة بل بعضها اقلع للنجاسة من الماء كالخل فلما

فلما جاز الماء بعلة القلع جوز بغيره عند وجود تلك العلة مع ابقاء حكم النص بعينه وهو كون الماء آلة صالحة
للتطهير ولا يلزمنا عدم جواز ازالة الحدث بالمائعات لان الماء آلة لا بدل لها من الحدث لان ازالة الحدث
باب الحدث فان اعضاء المحدث طاهرة حتى لا ينجس الماء القليل اذا ادخل المحدث او الجنب يده في الاناء للاغتراف
اما اذا ادخل يده او رجله في الاناء للتبرد يصير الماء مستعملا لانعدام الضرورة كذا في فتاوى قاضي خان رحمه الله
ولو كانت الاعضاء محكومة بالنجاسة لتنجس الماء في الصورتين وكذا لو جاز اكل اليد فثبت ان النجاسة
في هذه الاعضاء غير مدرك العقل لكن يثبت مانع حكمي من اداء الصلوة غير معقول المعنى فلا يتعدى الى غيره لما
ذكرنا في مسئلة القهقهة ان كل حكم يثبت غير معقول المعنى لا يتعدى الى غيره فان قيل اذا لم يكن معقول المعنى
وجب ان يشترط النية في الوضوء لتحقيق التعبد كما في التيمم قلنا ان الذي لا يعقل المعنى فيه هو نزول الحدث
عند استعمال الماء في اعضاء المحدث فاما الماء في كونه مزيلا للحدث اذا استعمل في المحل معقول المعنى فلا حاجة
الى اشتراط النية لحصول الازالة به بخلاف التراب فان استعماله ملوث وتغيير وانما الشرع لساه صفة
التطهير حال ارادة الصلوة فافترقا وكذلك حكم النص في الوقاع فانه ان صالح للفطر لا بعين الوقاع
بل باستعمال آلة الفطر المدعو اليها طبعا عن قصد بدلالة انها سميت كفارة الافطار ولا كفارة للجماع والكفارات
انما اضيفت الى اسبابها كالحدود بدلالة انه اذا جامع ناسيا لم يجب كفارة الافطار ولو كانت الكفارة
حكما متعلقا بعين الجماع لما اختلف الحكم بين النسيان والقصد كما في الزنى فبعد التعليل على هذا الوجه اما
كان قبله حتى لا نقول ان الجماع عن قصد ليس بموجب للكفارة فلا يكون تغييرا قوله وهذا تغيير هذا اللفظ
متصل بقوله بعد الوقوع لله تعالى اي ثبت ان الواجب حق الله تعالى خاصة كان اللام في قوله تعالى
للفقراء لام العاقبة لا للاستحقاق كما زعم الشافعي رحمه الله انه للاستحقاق فلذلك لا يجوز الصرف الى صنف واحد
بقول الله تعالى بنقض الاضافة الى الاصناف الثمانية كان النص على صنف واحد ابطال تخصيصه كما لو
اوصى لزيد وعمرو كان النص على احدهما ابطال تخصيص الموصي فاجاب الشيخ رحمه الله عن هذا بقوله وهذا
تغيير ان اللام لام العاقبة اي لما ثبت ان الصدقة تقع اولا لله تعالى ثم للفقير كان اللام للعاقبة كما في قوله
من التطهير فصاروا مصارف لا انهم مستحقون فان ذكر الصدقات اشارة الى ما قلنا لان الصدقة اسم لما يتصدق به
بعد الاخراج لله تعالى والعلة لم ينقل اليها الاموال للفقراء قوله اولا انه اوجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة يعني
وليس يلزمنا ان اللام ههنا للتمليك ايضا والنص يقتضي ان يكون الصدقات حق الفقراء وعندنا كذلك ايضا ولكن
المال انما يصير صدقة بعد الاداء لله تعالى ثم صاروا مستحقين بلام التمليك بمعنى واحد وذلك المعنى يشملهم وهو
الحاجة وان اختلفت اسباب ذلك المعنى من الفقر والمسكنة والغرم والعمل فصاروا بمنزلة شخص واحد بالنظر
الى اتحاد ذلك المعنى فيصير كل واحد منهم بمنزلة جزء الكعبة في حق الصلوة لشمول المعنى الواحد على جميعهم كما شمل معنى
الكعبة على جميع اجزائها وهو كونها قبلة فيجوز هناك كل جزء من اجزاء الكعبة ان يكون قبلة للصلوة فلذلك ههنا
وهذا كما قلنا ان اداء كفارة اليمين الى مسكين واحد في عشرة ايام يجوز لما ان حكم النص ان المساكين العشرة
محل الصرف طعام الكفارة اليمين وهذا الحكم باق في المنصوص بعد التعليل كما كان قبله ولكن ثبت بدلالة النص التنصيص

على صفة المسكنة في المصروف اليه ان المطلوب سد الخلة وعلمنا تجدد الحاجة للمسكين الواحد بتجدد الايام
فصار بدلالة النص مما تقع به الكفارة سد عشر خلات وهو باب الصرف الى مسكين واحد في عشرة ايام لما ثبت
بالصرف الى عشرة مساكين واما بيان القسم الخامس فما قاله علماؤنا رحمهم الله انه يجوز قتل ما سوى السبع من الخمس
المؤذيات على الخمس المنصوصة بطريق التعليل في اباحة قتلها للمحرم وفي الحرم لان النص قال خمس من الفواسق
يقتلن في الحل والحرم واذا تعدى الحكم الى محال اخر يكون اكثر من خمس فكان في هذا التعليل ابطال العدد من الفاظ
النص بخلاف الربوا فان النبي عليه السلام لم ينقل الربوا في ستة اشياء ولكن ذكر حكم الربوا في اشياء ولا يكون في تعليل
ذلك النص ابطال شيء من الفاظ النص قوله واما ركنه فما جعل علما على حكم النص وركن الشيء ما يقوم به ذلك
الشيء وانما يقوم القياس بوصف المؤثر وهو الوصف الذي جعل علما على حكم النص اي اذا علم العلة التي يدور
حكم النص بها والحكم هو الاثر الثابت بالعلة من الحل والحرمة والجواز والفساد ثم انما سمى العلة علما لان المثبت
للاحكام في الحقيقة هو الله تعالى وعلل الشرع امارات في الحقيقة لا موجبات وكانت العلة علما اي معرفا بالحكم
الشرع هذا الوصف لا موجبا للحكم وذكر في ميزان الاصول ان على قول مشايخ العراق ان الحكم ثبت في المنصوص عليه
بعين النص لا بالعلة وانما العلة وضعت للدلالة على ثبوت الحكم في الفروع وكانت تلك العلة علما على ثبوت الحكم ودليلا
على ثبوته في الفرع لانه لا حظ له في اثبات الحكم في المنصوص عليه وعلى قول مشايخ سمرقند وهو قول الشافعي رحمهم الله
ان الحكم في المنصوص عليه ثبت بالعلة فكانت العلة علما وامارة على ثبوت الحكم في كل موضع وجد تلك العلة على ما
قال مشايخنا رحمهم الله ان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم قوله ما اشتمل عليه النص اي ذلك العلم من الشيء
الذي اشتمل عليه النص ثم ذلك الاشتمال تارة يكون من حيث الصيغة كما في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل والفضل
ربوا وصيغة هذا النص يشتمل على ما ذكرنا من علة النص الكيل والجنس فان الحنطة شيء مكيل ومجانس الحنطة بمقابلتها ويشتمل
ايضا على ما ذكره الشافعي رحمه الله من العلة بالطعم ويشتمل ايضا على ما ذكره مالك رحمه الله من العلة للاقتيات والادخار وتارة
يكون ذلك الاشتمال من حيث معنى تلك الصيغة لا بعين الصيغة كما روي ان النبي عليه السلام نهى عن بيع الآبق وهو معلول
بالعجز عن التسليم وليس في النص ذلك الا ان البيع يقتضي ذلك ضرورة والعجز صفة لا صفة العقد لان البائع يعجز عن
تسليم العبد الآبق وكان العجز ثابتا بمقتضى النص لا بعينه وتارة يكون حكما كقول النبي عليه السلام في التي سألته عن الحج
ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته لها حكما بالاستدلال بحكم اخر وكتعليل علمائنا رحمهم الله في بيع المدبر انه تعلق
عتقه بمطلق الموت فان التعلق حكم باب التعليق يكون ذلك استدلالا بحكم على حكم وكل ذلك صحيح لصحة اثره وذكر
الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله انه لا خلاف ان جميع الاوصاف التي يشتمل عليها النص لا يكون علة لان جميع الاوصاف لا يوجد
الا في المنصوص والحكم في المنصوص ثابت بالنص لا بالعلة ولا خلاف ان كل وصف من اوصاف المنصوص لا يكون علة للحكم بل
العلة للحكم بعضها فان الحنطة يشتمل على اوصاف فانها مكيلة موزونة مطعومة مقتاتة مدخرة حب شيء جسم
ولا يقول احد ان كل وصف من هذه الاوصاف علة الحكم الربوا بل العلة احد هذه الاوصاف واتفقوا ان العلة لا تعاد
احد هذه الاوصاف للعلة من غير دليل لان دعواه لوصف من الاوصاف انه علة بمنزلة دعواه الحكم انه كذا فكما لا يسمع
دعوى الحكم بلا دليل فكذلك لا يسمع منه الدعوى في وصف انه هو العلة الا بدليل ثم اختلف العلماء في ذلك الدليل الذي يكون الوصف

على الحكم فان اهل الطرد وهو الاطراد يقطع من غير ان يعقل فيه معنى معقول بتفسير الاطراد عند بعضهم وجود الحكم
عند وجود ذلك الوصف وعند بعضهم هو الدوران اي وجود الحكم عند وجود ذلك الوصف وانعدامه عند انعدام
ذلك الوصف وقال ائمة الفقه من السلف والخلف رحمهم الله انه لا يصير حجة الا بمعنى يعقل وهذا المعنى هو صلاح
الوصف ثم عدالته وذلك على مثال الشاهد لا بد من صلاحه بما يصير به اهلا للشهادة من الحرية والاسلام وغيرهما
ثم عدالته ليصح منه اداء الشهادة ثم لا يصح الاداء الا بلفظ خاص ثم لا اختلاف بيننا وبين الشافعي ان صلاح العلة
انما يكون بالملائمة ومعناها ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله عليه السلام وعن الصحابة رضي الله عنهم وغيرهم
نابية عن طريقتهم في التعليل لان الكلام في العلة الشرعية فلا يكون صالحة الا ان يكون موافقة لما نقل عن الذين
عرف احكام الشرع والعلل المنقولة عن النبي عليه السلام وعن السلف انما كانت وصفا مؤثرة مستدعية الحكم الذي ترتب
عليها من ذلك قول النبي عليه السلام في الهرة انها من الطوافين عليكم والطوافات لان الطوف علة مؤثرة تنايج
التخفيف لانه عبارة عن عموم البلوى والضرورة في سؤرها وقد ظهر اثر الضرورة في اسقاط حكم الحرمة اصلا بالنص
وهو قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه فكان التعليل بالطوف اشارة الى دفع نجاسة سؤرها من كل وجه
كما قال ابو يوسف رحمه الله او الى دفع حكم التحقيق في سؤرها كما قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فهو استدلال بعلة مؤثرة
ومن ذلك قوله عليه السلام لعمر رضي الله عنه حين سأله عن القبلة للصائم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك فهذا
اشارة الى علة مؤثرة اي لم تعترض الصوم وانما يضاد الصوم بالكف عن اقتضاء الشهوتين فكما ان اقتضاء شهوة
البطن بما يصل الى الحلق لا بمقدمته التي يصل الى الفم وهي المضمضة فكذلك اقتضاء شهوة الفرج يكون بالايلاج
او الانزال لا بمقدمته التي هي القبلة واختلف الصحابة في الجد مع الاخوة فقال ابو بكر وعبد الله بن مسعود
وعبد الله بن عباس وعامة الصحابة رضي الله عنهم ان الجد يحجب الاخوة وهو قول ابي حنيفة رحمه الله وقال علي وزيد بن ثابت
رضي الله عنهما انه لا يحجبهم وهو قولهما وعلل ابن عباس في ذلك الا يتقي الله زيد بن ثابت حيث يجعل ابن الابن ابنا
ولا يجعل اب الاب ابا فهذا استدلال بمؤثر من حيث اعتبار احد الطرفين بالطرف الآخر في القرب وقال ابو حنيفة رحمه الله
فيمن اشترى قريبه مع غيره حتى عتق نصيبه منه لا يضمن لشريكه شيئا لانه اعتقه برضاه لان الرضى بالعلة رضى
بحكمها والرضى وصف له اثر في اسقاط الضمان فان الرجل اذا اذن لغيره باتلاف ماله فاتلفه لا يكون المتلف ضامنا
اعتبارا دليل الرضى هو الاذن وعلل الشافعي رحمه الله في الزنى انه لا يوجب حرمة المصاهرة وقال الزنى فعل رجم عليه
والنكاح فعل حمد عليه فهذا استدلال الفرق بوصف مؤثر اي ثبوت حرمة المصاهرة بطريق النعمة والكرامة فيجوز
ان يكون سبب الكرامة ما يحمد عليه ولا يكون سببه ما يعاقب المرء عليه وهو الزنى الموجب للرجم فعرفنا ان طريق تعليل
السلف هو الاشارة الى المؤثر وانه لا خلاف بيننا وبين الشافعي فيه وهو الملائمة ولكن الخلاف بيننا وبينه في العدالة
فقال علماؤنا عدالة العلة تعرف باثرها ومتى كانت مؤثرة في الحكم المعلل فهي علة عادلة وان كان يجوز العمل بها قبل ظهور
التأثير ولكن انما يجب العمل بها اذا علم تأثيرها ونعني بالتأثير ان يكون لجنس ذلك الوصف اثر في جنس ذلك الحكم في الشرع
كاثر الصغر حيث ظهر في اسقاط الولاية في حق المال اتفاقا فيظهر في حق النفس فقال بعض اصحاب الشافعي عدالة الوصف
انما يكون بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال الصحة للحكم واذا ثبت هذا كان قولنا في الثيب الصغيرة انها تزوج كرها

لانها صغيرة فاشبهت البكر الصغيرة تعليل بالملائمة لا بالمعدل اما الملائمة فان للصغر اثرا في اثبات العجز
والضرورة كالطوف في الضرورة اثر في اثبات السعة لان كل ما ضاق اتسع في الحكم الشرعي اصله قوله تعالى
الا ما اضطررتم اليه ولما سقطت النجاسة عن سؤر الهرة باعتبار ضرورة الطوف الموجب للعجز ينبغي ان يسقط
الولاية عن نفس الصغيرة الموجبة للعجز ليقوم غيرها مقامها لكفاية امرها وكان فيه سعة كما ثبت السعة في سؤر
الهرة لكونه طاهرا واما التعديل فان لوصف الصغر اثرا بالاتفاق اما في حكم من جنس ذلك الحكم وهو ثبوت
الولاية للولي في مال الصغير فانه ليس للثيابة ولا للبكارة اثر في ثبوت الولاية في المال والاثر هنالك للصغر
بالاتفاق فيستدل على عدالة الوصف في الحكم المتنازع كعدالة الشاهد حيث يستدل عليها بكون الشاهد مجانبا
محظور دينه فيستدل على كونه مجانبا عن الكذب ايضا لانه محظور دينه وجنس ذلك الفعل الذي جانب عنه
لكونه محظورا ثبتت عدالته بهذا الاستدلال فكذلك ههنا لما قلنا ان الاصل شاهد والوصف المستنبط منه
شهادته قوله لانه يحتمل الرد مع قيام الملائمة يعني يجوز ان يكون مثل العلل السلف ومع ذلك صار
مردودا لانعدام عدالته بانعدام اثره في ذلك الحكم كتعليلنا ان الشيء لا يبقى مع فوات ركنه وقد انعدم اثر هذا
التعليل في صورة اكل الناسي الصائم حيث لا يفسد صومه لانعدام حكم هذا التعليل هنا بالخبر فلذلك اشترطت
العدالة حتى لم يتخلف حكم التعليل في موضع من المواضع كعدالة الشاهد انما تثبت اذا لم يوجد منه ما ينافي العدالة
في موضع من المواضع قوله ولما صارت العلة عندنا علة باثرها قدمنا على القياس الاستحسان الذي قوي اثره
وان كان خفيا فان قيل يشكل على هذا الشهادة فان الشاهد لا يترجح على الشاهد بقوة الاثر في العدالة مع ان قول الشاهد
انما صار حجة بالعدالة قلنا الشهادة ما صارت حجة بالعدالة بل بالولاية الثابتة بالحرية والاسلام وانما
العدالة شرط لظهور الصدق على ان القوة والزيادة في العدالة لا تكون بعد وجود اصلها وهو الاجتناب عن محظور
دينه وهو شيء واحد فلا يترجح الشيء على نفسه فاما التأثير فيختلف فجاز ان يوصف التأثير بالقوة والضعف بمقابلة
الآخر فيوخذ بالاقوى فيحتاج في هذا الى معرفة القياس والاستحسان فان القياس فقد مر تفسيره لغة وشريعة
واما الاستحسان في اللغة فهو عبارة عن اعتقاد الشيء حسنا يقول الرجل استحسنت كذا اي اعتقدته حسنا على ضد
الاستقباح او معناه طلب الاحسن للاتباع الذي هو مأمور به كما قال الله تعالى فبشر عبادي الذين يستمعون
القول فيتبعون احسنه وهو في لسان الفقهاء نوعان العمل بالاجتهاد وغالب الرأي في تقدير ما جعله الشرع موكولا
الى آرائنا نحو المتعة المذكورة في قوله تعالى متاعا بالمعروف حقا على المحسنين اوجب ذلك بحسب اليسر والعسر
وشرط ان يكون بالمعروف فعرفنا ان المراد ما يعرف استحسانه بغالب الرأي وكذلك قوله تعالى وعلى المولود له
رزقهن وكسوتهن بالمعروف والنوع الآخر هو الدليل الذي يكون معارضا للقياس الظاهر الذي تسبق اليه الاوهام
قبل امعان التامل فيه وبعد امعان النظر في حكم الحادثة من الاصول يظهر ان الدليل الذي عارضه فوقه في القوة
وان العمل به هو الواجب فسموا ذلك استحسانا للتمييز بين هذا النوع من الدليل وبين الظاهر الذي تسبق اليه الاوهام
قبل التامل على معنى انه يمال بالحكم عن ذلك الظاهر لكونه مستحسنا لقوة دليله كذا ذكره الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله
فالحاصل ان معنى النص الذي تعلق الحكم الشرعي المعلوم به لا يخلو من اوجه احدها ان يكون ذلك المعنى جليا غاية

الجلاء حيث يستوي فيه الفقيه وغير الفقيه في درك ذلك المعنى يسمى دلالة النص والثاني ان يكون ذلك
المعنى نوع خفاء حتى اختص بدركه الفقهاء في دركه لكن يتسارع الى افهام المجتهدين هذا المعنى لنوع ظهوره
يسمى قياسا والثالث ان يكون ذلك المعنى غامضا دقيقا بخلاف ما يتسارع اليه الاوهام ولا يدركه
لزيادة غموضه الا المرتاض المتغلغل في قوانين الشرع موفقا بتوفيق الله تعالى اياه يسمى استحسانا فلذلك اختص
بتخريجه علماؤنا رحمهم الله ثم لا قوة للظاهر من ظهوره ولا للباطن من بطونه وانما العبرة لقوة الاثر
الا ترى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة وقد ترجح الباطن لقوة اثره وهو الدوام والخلود والصفوة
عن شوب المحنة والآخر الظاهر لضعف اثره بالفناء والمحنة فلما قوي الاستحسان لعدم القياس لضعفه
فلذلك لم يكن العمل بالاستحسان من قبيل تخصيص العلة وذكر الشيخ الامام فخر الاسلام رحمه الله ان كل واحد
من القياس والاستحسان على نوعين اما احد نوعي القياس فما ضعف اثره وهو عامة الصور والنوع الثاني ما
ظهر فساده واستتر صحته واثره وهو الذي يحرم فيه واما احد نوعي الاستحسان فما قوي اثره وان كان خفيا
وهو عامة الصور والثاني ما ظهر اثره وخفي فساده وهو الذي يحرم فيه فلذلك قيد ههنا بقوله على الاستحسان
الذي ظهر اثره وخفي فساده ثم ان مشايخنا رحمهم الله تارة عملوا بالاستحسان في عامة الصور لقوة اثره
كما قالوا اذا دخل جماعة البيت فتولى بعضهم اخذ المال قطعوا جميعا هذا استحسان والقياس ان يقطع الحامل
وحده وهو قول زفر رحمه الله لان تمام السرقة بالاخراج وهو قد وجد منه وهذا ظاهر اثاره ووجه الاستحسان وهو ان
الاخراج من الكل معنى للمعاونة كما في السرقة الكبرى وكذلك لو حلف لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه فنزعه في
الحال لم يحنث هذا استحسان والقياس ان يحنث لوجود اللبس حقيقة وان قل ووجه الاستحسان ان اليمين
تعقد للبر فيستثنى منه زمان تحققه وتارة عملوا بالقياس وهو دليل ومن ذلك العليل من تلا اية السجدة
في صلوته انه يركع بها قياسا فنحتاج ههنا الى ذكر مسائل حتى يتخلص لنا تقدير تبيين الصحيح من الفاسد
وفي مختصر القدوري جواز الاية السجدة في الصلوة وركع لسجدة التلاوة فالقياس ان يجزيه وبه اخذ علماؤنا
وفي الاستحسان لا يجزيه وهو قول الشافعي قال القدوري رحمه الله من اصحابنا من قال هذا غلط وقع من الكاتب والصحيح
ان القياس ان لا يجوز وفي الاستحسان يجوز وكذا ايضا في الايضاح ولكن في عامة النسخ من المبسوط وشرح الطحاوي
والتجنيس وفي شرح اصول الفقه على وفق ما ذكر ههنا وفي فتاوى قاضي خان رجل قرأ اية السجدة في الصلوة فان كانت
السجدة في اخر السورة او قريبا من اخرها بعدها اية او ايتان الى اخر السورة فهو بالخيار ان شاء ركع بها ينوي
التلاوة وان شاء يسجد ثم يعود الى القيام فيختم السورة وان وصل بها سورة اخرى كان افضل وان لم يسجد للتلاوة
على الفور حتى ختم السورة ثم ركع وسجد لصلوته سقط عنه سجدة التلاوة لان بعد التقدم من القراءة لا يسقط الفور
ولو ركع لصلوته على الفور وسجد سقط عنه سجدة التلاوة نوى في السجدة سجدة التلاوة او لم ينو كذا اذا قام العبد
انهم اجمعوا على ان سجدة التلاوة تتادى بسجدة الصلوة وان لم ينو للتلاوة واختلفوا في الركوع قال شيخ الاسلام
المعروف بخواهر زاده رحمه الله لا بد للركوع من النية حتى ينوب عن سجدة التلاوة اما اذا قرأ بعد السجدة ثلث ايات
وركع لسجدة التلاوة ذكر شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده سقط الفور ولا ينوب الركوع عن السجدة وقال الامام

شمس الائمة الحلواني رحمه الله لا يسقط ما لم يقرأ اكثر من ثلث ايات هذا كله اذا كان الركوع في الصلوة واما
اذا كان الركوع خارج الصلوة فقد ذكر بعد هذا خطوط في فتاوى قاضي خان فقد روي انه يجوز ذلك وفي المبسوط
اشارة اليه ثم في التجنيس والتتمة ان الركوع في الصلوة انما ينوب عن سجدة التلاوة بشرطين احدهما النية
والثاني ان لا يتخلل بين التلاوة والركوع ثلث ايات لان الركوع يغاير السجود صورة وان كان يوافقه في المعنى
وهو الخضوع فلا بد من النية لتقوم مقامه وكذا انما تتادى بالسجدة الصلبية اذا نوى لان سجدة الصلبية حالتها
حكما لاختلاف سببها قلت اشتراط النية ههنا مطلقا في السجدة الصلبية للتلاوة خالف ما ذكرنا
من فتاوى قاضي خان ان في الصلبية لا يشترط النية للتلاوة اذا لم يسقط فور سجدة التلاوة ان لم يقرأ بعدها
ثلث ايات وفي مبسوط شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده رحمه الله وانما ينوب الركوع في الصلوة او السجود
اذا لم يقرأ بعد التلاوة ثلث ايات حتى لو قرأ بعدها ثلث ايات متصاعدا ثم ركع ينوي عن التلاوة او سجد سجدة صلبية
ينوي بها التلاوة فانه لا يجزيه عن التلاوة لان سجدة التلاوة صارت دينا عليه لفوات وقتها لانه قد فات
ادائها وقت وجوبها كما في سائر افعال الصلوة وكذا في المنشور ايضا احاله الى الفتاوى قال في بداية
السجدة لما ان لا تتداخل السجدات لانه لا بد من سجدة على حدة فعلم بهذا انه اذا قرأ بعد اية السجدة مقدار ثلث
ايات او اكثر لا تتادى لكن بالسجدة الصلبية وان نوى بها عن التلاوة قوله وقدمنا القياس لاثره الباطن
اي لقوة اثره الباطن وقوله بيان الثاني اي بيان تقديم القياس على الاستحسان ثم اعلم ان للقياس ههنا مناطا
ظاهرا وهو التمسك بالمجاز فان الله تعالى اطلق اسم الركوع على الساجد في قوله تعالى وخر راكعا اي ساجدا واطلاق
اسم الشيء على اخر انما يكون بعد ثبوت المشابهة بينهما فلما اشتبها ينوب احدهما عن الاخر وهذا قياس ظاهر التمسك بالمجاز
وللاستحسان اثر ظاهر وهو ان الله تعالى امرنا بالسجود بقوله واسجد واقترب وانه عليه السلام قال السجدة على من سمعها
وعلى من تلاها والركوع خلاف السجود فينبغي ان لا تتادى بالسجود الركوع كما لا تتادى سجود الصلوة بالركوع
مع ان القرب بينهما اكثر لانهما من جنس واحد وكما لا تتادى بالركوع خارج الصلوة على ما عليه ظاهر الرواية مع انه
غير مستحق بجهة اخرى في ركوع الصلوة وهو مستحق بجهة اخرى اولى ان لا ينوب وهذا اثر ظاهر لكنه ليس بقوي وللقياس اثر الاستحسان
فساد باطن وهو القول بعدم الجواز مع حصول المقصود وهو التواضع الذي يوجب الجواز فكان القياس فيه خلف
الموجب عند وجود الموجب والحاق غير المقصود بالمقصود فان سجدة التلاوة قربة غير مقصودة وسجدة الصلوة مقصودة
فكان قياسها على سجدة الصلوة الحاقا لغير المقصود بالمقصود وكان فاسدا وللقياس قوة الاثر وذلك ان السجدة
ليست بمقصودة لعينها ولهذا لم تكن السجدة الواحدة قربة مقصودة بنفسها حتى لا تلتزم بالنذر وانما المقصود
اظهار التواضع واظهار المخالفة للذين استنكفوا من السجود استكبارا كما اخبر الله تعالى عنهم في مواضع السجدة فان كل
ما فيه اي السجدة وجدتها دالة على ما قلنا من ان المقصود الاحتراز عن فعل المستكبرين والتابعي بما يفعله
الخاضعون المتواضعون ومعنى التواضع حصل بالركوع ولكن شرطه ان يكون هو عبادة وهذا يوجد في الصلوة لان
الركوع فيها عبادة كالسجود ولا يوجد خارج الصلوة فافترقا فلقوة القياس من هذا الوجه اخذنا به قال ذلك
اذا لم تكن سجدة التلاوة قربة مقصودة يجب ان لا تصير دينا كالوضوء قلت انما تصير دينا عند وجود الفصل

لوجود سببها بخلاف الوضوء فانه سببه الصلوة فيجب انما وجبت الصلوة قدر الصلوة كفى عن الوضوء فلذلك
لم يجب هنا ولان سجدة التلاوة تشبه سجدة الصلوة من حيث حقيقته لان المقصود تتادى بعينها لا بغيرها
ومن وجه تشبه الوضوء فانه ادى على الفور ينوب عنها الركوع والسجدة الصلبية وان انقطع الفور يصير
فلا تتادى المقصود الا بالشهبين ونظير هذا الصوم مع الاعتكاف فان الصوم فيه شرط ومع هذا يصير
دينا لانه يشبه ساير الصيام ثم انما سمى جواز السجدة بالركوع قياسا وعدم الجواز استحسانا لان القياس
الجلي الذي هو القياس مطلقا موجود ههنا لانه تعالى اجاز السجود جاز الركوع قياسا عليه وهذا ظاهر فاذا
وجد المسمى حاز الاسم وفي الاستحسان نوع خفاء لانه يحتاج فيه الى زيادة تامل لان تعالى انه مامور بالسجود دون
الركوع وهما مختلفان لا يجوز كسجدة الصلوة **قوله** وهذا قسم عز وجوده اي تقدم القياس على الاستحسان
قليل الوجود فاما الاول وهو تقدم الاستحسان على القياس فاكثر من ان يحصى على ما ذكرنا مثل هذا ومن ذلك
سؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سباع البهائم لاستوائهما في السبعية وحرمة الاكل وفي الاستحسان طاهر
لان السبع سوى الخنزير ليس بنجس العين لكن جاز الانتفاع به للاصطياد وغيره وانما ثبتت النجاسة في السؤر
فيما حرم اكله اعتبارا باللعاب لان اللعاب متولد من اللحم فاختلطه وسباع الطير تشرب بالمنقار وبالاخذ
والابتلاع وهو عظم جاف لا مجاورة النجاسة حتى ان عظم الميت طاهر فعظم الحي اولى فهذا اثر خفي له قوة
فانعدم الدليل الظاهر في مقابلته **قوله** ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته الى غيره اعلم ان المستحسن
على اربعة انواع مستحسن بالاثر وهو السلم فانه اخذ عاجل باجل اي اخذ الثمن عاجلا بالمبيع آجلا والقياس يابى جوازه لانه بيع
المعدوم لان المبيع هو المسلم فيه وبيع ما هو موجود غير مملوك للعاقد باطل فبيع المعدوم اولى بالبطلان لكنا
تركنا القياس بالسنة وهي ما روي عن النبي عليه السلام انه نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم وقال عليه السلام
من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم ومستحسن بالاجماع وهو الاستصناع صورته رجل جاء الى انسان فقال له اخرز لي خفا
من جلدك صفته كذا وقدره كذا بكذا درهما وسلم اليه دراهم او لم يسلم او سلم بعضها فانه يجوز للتعامل فيه
كذا في الجامع الصغير لابي اليسر رحمه الله وفي الجامع الصغير لصاحبه فخر الاسلام رحمه الله هذا العقد القياس
لا يجوز وهو قول زفر رحمه الله لجهالته وعدمه ولكن علماؤنا رحمهم الله استحسنوا فاجازوه لاجماع المسلمين
وذلك مما يترك القياس به وهو بيع عند عامة مشايخنا لا مواعدة لانه سماه في الكتاب بيعا واثبت فيه خيار
الرؤية وذكر فيه حكم القياس بعدم الجواز وحكم الاستحسان بالجواز والمواعيد تجوز قياسا واستحسانا
ومستحسن بالضرورة وذلك نحو حكم الطهارة في الحوض بخروج بعض الماء والقياس يابى طهارته فان النجاسة
اختلطت بالماء وحال الماء شائع في الكل فلا يطهر الكل بخروج بعض الماء وكذلك الحكم بطهارة البئر بعد
نزح بعض الماء او كله وطهارة الرشاء والدلاء والجدران وكذلك الحكم بطهارة الاواني ترك ذلك بخلاف
القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس فان الحرج مدفوع بالنص وفي موضع الضرورة يتحقق معنى الحرج
لو اخذ فيه بالقياس فلذلك كان متروكا بالنص لذلك عقد الاجارة فانه ثابت بخلاف القياس لحاجة الناس
الى ذلك ومستحسن بالقياس الخفي وذلك فيما اذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن والمبيع غير مقبوض القياس

القول قول المشتري باليمين ولا يمين على البائع لان البائع يدعي عليه زيادة في حقه وهو الثمن والمشتري منكر واليمين
في الشرع في جانب المنكر والمشتري لا يدعي على البائع شيئا في الظاهر لان المبيع صار مملوكا له بالعقد ولكن في
الاستحسان يتحالفان لان المشتري يدعي على البائع وجوب تسليم المبيع عند احضار اقل الثمنين والبائع منكر
لذلك والبيع كما اوجب استحقاق الملك يوجب استحقاق اليد عليه عند وصول الثمن اليه وهذا الاستحسان يتعدى
الى غير هذا الموضع بخلاف النوع الاول حتى قال علماؤنا رحمهم الله على هذا الفصل كل عقد اختلف في بدله
المعقود عليه غير مسلم والتسليم فيه واجب لا بعد تسليم البدل من النكاح والاجارة واختلاف الوارثين فان وارث
البائع ووارث المشتري اذا اختلفا في الثمن قبل قبض المبيع تحالفا لان اذا اختلف الورثة وما اذا هلكت
السلعة واختلفت بان قتل العبد المبيع قبل القبض واما اذا كان الاختلاف في الثمن بينهما بعد قبض المبيع
فان حكم التحالف عند قيام السلعة ثبت بالنص بخلاف القياس فلا يحتمل التعدية فلذلك لا يجري التحالف بين الورثة
بعد قبض السلعة وكذلك في الاجارة بعد استيفاء المعقود عليه لا يجري التحالف عندهما خلافا لمحمد رحمه الله
فان عند محمد النص معلول بعد القبض ايضا فتتعدى الى الوارثين والاجارة لان كل واحد منهما يدعي عقدا غير
العقد الذي يدعيه الآخر فينكره صاحبه لدعواه وكما ان الحكم مطلوب فكذلك السبب الشرعي مطلوب ايضا
حتى ان الملك الثابت للمشتري غير الملك الثابت بالهبة فلما كان اختلافهما في قدر الثمن وان كان بعد القبض يوجب
اختلاف السبب فانكر كل واحد منهما ما يدعيه الآخر فيتحالفان كما قبل القبض **قوله** الا بالاثر وهو قوله عليه السلام
اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا **قوله** ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل هذا جواب سؤال وهو
ان يقال ان الاخذ بالاستحسان في ترك القياس من باب التخصيص على القياس وذلك لان المعنى من تخصيص العلة
هو ان تكون العلة موجودة بكمالها ولا حكم لها لمانع وهذا موجود في العمل بالاستحسان فاجاب عنه وقال الظاهر
قوة دليل الاستحسان انعدمت مقابلته علة القياس فحينئذ يكون انعدام الحكم بسبب انعدام العلة ولم يعد ذلك
من قبيل خصوص العلة وذلك لان المستحسن الذي ذكرنا اما ان ثبت بالسنة او بالاجماع او بالضرورة او بالدليل الخفي
الذي هو قوي الاثر انعدمت مقابلتها علة القياس لرجحان علة الاستحسان فكان المرجوح بمنزلة المعدوم **قوله** وكذا
اذا عارضه استحسان اوجب عدمه كما اوجبت علة الاستحسان عدم علة القياس في اختلاف المتبايعين في قدر الثمن قبل
قبض المبيع **قوله** وكذلك نقول في ساير العلل المؤثرة اي العلل التي ظهر اثرها من الكتاب او السنة اوجبت
عدم العلل التي لم يظهر اثرها فانعدم حكمها لعدم العلة كما عللنا في ولاية الانكاح بقولنا انها صغيرة اي
عدم علة الشافعي بقوله انها جاهلة بامر النكاح لعدم التجربة لان تعليلنا ظهر اثره من الكتاب والسنة بعلة العجز
لان الصغر مستلزم للعجز فاشبه طول الحرة المذكور في الكتاب لا لاسقاط الاستيذان بقوله تعالى ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن طوافون عليكم
قوله فالذي جعله خصمنا دليل الخصوص جعلناه دليل العدم يعني ان الاثر الذي عندهم وهو قوله عليه السلام تم على صومك
دليل خصوص العلة وعندنا ذلك الاثر دليل عدم العلة وذلك لان شرط صحة العلة ان لا تكون معارضا للنص فاذا وجد النص
وهو الاثر على خلاف العلة فات شرط صحة العلة فانتفت العلة ضرورة وكذلك في نظايرها من الاجماع والضرورة
قوله فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا لان التعليل بالعلة القاصرة لا يجوز عندنا خلافا له وهو قول التعليل

طهارة الحوض

لما صار حجة بالاجماع وجب ان يتعلق به الحكم مثل تعلقه بسائر الحجج وتعلق الحكم بسائر الحجج لا يفتقر الى كون الحجة
عامة بل ان كانت عامة اوجبت الحكم على العموم وان كانت خاصة اوجبت الحكم على الخصوص قوله لا ترى
ان دلالة كون الوصف لا تقتضي تعديه يعني ان الوصف انما يصير حجة لكونه موثرا معدلا او لكونه مخيلا او
لكونه مطردا منعكسا على حسب اختلاف العلماء في ذلك وما به يصير الوصف حجة اي شيء كان مما ذكرنا لا يقتضي التعدية
لان التعدية انما تنشا من كون الوصف عاما وعدم التعدية من كونه خاصا فلا تكون التعدية من موجبات دلالة كون
الوصف حجة بل الخصوص والعموم يرجعان الى الحجة ان كانت الحجة عامة نعملها عام ايضا وكذلك ان كان خاصا فكذلك
ههنا ان كان الوصف خاصا ثبت الحكم على الخصوص كالثمنية في الذهب والفضة وان كان عاما ثبت الحكم على العموم
مع الجنسية على قول او الكيل مع الجنس على قولكم فهذا معنى قوله في الكتاب بل تعرف ذلك بمعنى في الوصف قوله فلا يصح
قطعه عنه اي قطع الحكم عن النص قوله طردية وموثرة ونظايرها ما هو المذكور في الكتاب اما العلل الطردية
نحو قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فان وصف الفرضية في الصوم يوجب
التعيين بما كان فكان في وجوب التعيين حكما دايرا مع وصف الفرضية ومرادهم بالطردية هو مجرد الوصف الذي
يدور معه الحكم من غير ان يوجد اثره لذلك الوصف من الكتاب او السنة ولكنهم يقولون بما اطردنا هذا الوصف
فاطرد هذا الحكم معه علمنا ان هذا الوصف علة لهذا الحكم نسميه علة طردية واما العلة الموثرة فهي التي ظهر اثرها
من الكتاب او السنة كقولنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فهذا التعليل ظهر
اثره من السنة فان النبي عليه السلام قال لفاطمة بنت حبيش كانت مستحاضة انه دم عرق انفجر توضئي اوجب النص الطهارة
بالدم بمعنى النجاسة ولقيام النجاسة اثر في وجوب التطهير على ما قال ابن عباس رضي الله عنهما للمحتجم اغسل عنك اثر
المحاجم وعلقه بالانفجار وله اثر في الخروج لانه غير معتاد فان النبي عليه السلام علل له بانفجار دم العرق وسائر
الدماء تنفجر من العروق فوقع الحكم في الحادثة بتعلق العلة وله تقييد بالحادثة الا ترى ان النبي عليه السلام قال الهرة ليست
نجسة انما هي من الطوافين والطوافات عليكم تعدى الحكم الى سائر سواكن البيت كذا في الاسرار وايده صريح قوله عليه السلام
الوضوء من كل دم سائل ثم انما انحصر دفع القياس على هذين القسمين لان التعليل الذي علل به المعلل لا يخلو اما
ان كان مجرد وصف يدور معه الحكم لم يظهر اثره من الكتاب او السنة او ظهر اثره فان لم يظهر فهو من العلل الطردية
وان ظهر فهو من العلل الموثرة قوله اما العلل الطردية فوجوه دفعها اربعة فوجه الحصر وهو ان السائل
اما ان تقر بما علل به المعلل من الوصف من غير قبول الحكم الذي رتب عليه او انكر فان اقر فهو القول بموجب العلة وان انكر
فلا يخلو اما ان لا يظهر وجه الانكار او ظهر فان لم يظهر فهو الممانعة وان ظهر فلا يخلو اما ان كان ذلك الفساد من طالبه
الوصف الحكم او لفساد الوصف نفسه الاول فساد الوضع والثاني المناقضة فهذا يعرف حد كل واحد منها ثم انما
تقدم القول بموجب العلة على سائر وجوه الدفع لانه اقرب الى الموافقة ودفع المخالفة فكان احق بالتقدم ثم ذكر الممانعة
لما ان المنع هو اساس المناظرة من جانب السائل وبه تبيين العوار والجيد من المسائل وتبيين وجه تقدم فساد الوضع على
النقض في موضعها قوله واما الممانعة فهي اربعة اوجه فوجه الحصر فيها ان تقول ان المنع لا يخلو اما ان كان
المفرد او في المركب المنع المفرد على ثلاثة اوجه لانه اما ان كان المنع في الوصف مفردا او في الحكم مفردا او في صلاح

الوصف مفردا او المنع في المركب وهو منع نسبة الحكم الى الوصف الذي ادعاه وهو وجه واحد فلم يتجاوز عن هذه
الاربعة عقلا الا انحصر فيها ثم نظير الممانعة في نفس الوصف هو قولهم في كفارة الفطر عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل
لجناية الرنى هذا الوصف غير مسلم عندنا لان كفارة الفطر متعلقة بالفطر قصدا دون الجماع بعينه لما مر في الوجه الرابع
من القياس ونظير الممانعة في نفس الحكم هو قولهم في مسح الراس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه قلنا
لا نسلم هذا الحكم في الاصل وهو ان غسل الوجه لا يسن تثليثه بل يسن تكميله بعد اتمام فرضه لما بين الاركان
وقد حصل التكميل ههنا ولكن التكرار صير اليه في الغسل الضرورة ان الغرض استغراق محله وهذا المعنى معدوم
هذا فلا يصار اليه بدون الضرورة ونظير الممانعة في صلاح الوصف هو قولهم في ولاية الاب على البكارة انها
جاهلة بامر النكاح لعدم التجربة قلنا هذا الوصف غير مسلم لصلاح الحكم الذي ادعاه لما ان الحكم صلاح الوصف
ملائمته بالعلل المنقولة عن النبي عليه السلام وعن السلف على ما مر في تعليلنا في وصف هذا الحكم لانها صغيرة يلائم
تعليل النبي عليه السلام في الهرة بالطوافين الذي بينا على ما ذكرنا ولم يظهر الملائمة لما ذكره تعليل النبي عليه السلام في
شيء التاثير قلنا منعه والى هذا اشار فخر الاسلام رحمه الله في هذا وقال وذلك ان الوصف انما صار حجة بمعناه
وهو الاثر وكل ما لم يظهر اثره منعناه منه ان يكون حجة لئلا ويحتمل ان يكون المراد بصلاح الحكم ان لا يكون الوصف
موافقا للحكم المرتب عليه فمثل تعليلهم بالطعم والثمنية في الاشياء الستة لما ان الطعم سبب بقاء الانسان والثمنية
سبب بقاء الاموال وكل ذلك يشعر بالعزة واحتياج الناس اليه فاشترط لجوازه لذلك شرطان التقابض والمماثلة
اظهارا لعزتها قلنا لا نسلم ان هذا الوصف صالح للحكم الذي رتب عليه بل هذا الوصف الذي ذكرتم ضد هذا الحكم لما
ان الطعم والثمنية من اعظم وجوه المنافع والسبيل في مثلها الاطلاق بابلغ الوجوه لشدة الاحتياج اليها دون
التضييق لان سنة الالهية جرت بذلك تيسير اللعباد كسعة الهواء ثم الماء ثم الطعام ثم اللباس وكذلك قولهم في
مسح الراس انه طهارة مسح فيسن التثليث كالاستنجاء قلنا لا نسلم ان هذا الوصف صالح لهذا الحكم بل المسح يؤثر في
التخفيف لا في التغليظ وفي التثليث تغليظ كذا ذكره شمس الائمة السرخسي رحمه الله فان قلت على هذا لم يفرق
بين هذا وبين فساد الوضع ولا شك انهما تغايرا قلت الوصف الواحد جاز ان يسمى بتسميات مختلفة بحسب اختلاف
الجهة فكان منعا لصلاح الوصف اعتبارا وقول الدافع لا نسلم بانه صالح لهذا الحكم وفساد الوضع باعتبار قول الدافع
ان هذا الوصف فاسد في الوضع الا ترى انه اورد قولهم صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية في الدفع بموجب العلة
واورد عين هذا الوصف ايضا في المعارضة تقلب الحادث على ما يجيء بحسب دفع السائل ومعارضته وكذلك قولهم لا ينعقد النكاح
بشهادة الفساق مع الرجال لانه ليس بمال كالحد يورد في حق منع نسبة الحكم الى الوصف ويورد ايضا في باب المناقضة
بقولنا وهو ينتقض بشهادة النساء في البكارة وفي كل ما لا يطلع عليه الرجال فانه يثبت بشهادة النساء مع انه
ليس بمال وكذلك قولهم في طول الحرة ان الحر لا يجوز له ان يرق ماءه مع غنيته كما لو كان تحته حرة اورد في فساد
الوضع لمعنى ان اثر الحرية في اصل الشرع في استحقاق زيادة النعم والكرامة واورد ايضا في مقابلة الترجيح
بقوة الاثر في فصل الترجيح ومثل هذا كثير وذلك لانه ليس ببعيد ان يختلف الشيء الواحد في الاسم والحكم باختلاف
القول المتصل به الا ترى ان من دفع الى اخر عشرة دراهم مثلا واخذ منه عشرة دراهم اخرى ان قال وقت دفعها

الصور تر

اقرضتكها تكون قرضا فعود النسيئة فيه ولو قال اعتكها تكون صرفا فلا يجوز النسيئة فيه وليس كلتي
لا دفع عشرة واخذ عشرة وهو شيء واحد فاختلف اسمه وحكمه بسبب اختلاف قول الدافع وكذلك الهبة
بشرط العوض فانه مبادلة المال بالمال على سبيل التراضي وهو معنى البيع الا انه لما قال وهبتك هذا بشرط
ان تعوضني ذاك اعتبر حكم الهبة في الابتداء فاشترط التقابض في المجلس ولا يجوز في المشاع ونظير المانع نسبة
الحكم الى الوصف قولهم الاخ لا يعتق على الاخ لعدم البعضية كابن العم قلنا لا نسلم بان عدم العتق في ابن العم
لعدم البعضية بل لعدم المحرمية وكذلك لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحدود قلنا لا نسلم
بان عدم ثبوت الحد بشهادة النساء مع الرجال لعدم كون الحد مالا بل لكونه يسقط بالشبهات وفي اختلاطهن
النساء مع الرجال شبهة البدلية والنكاح لا يسقط بالشبهات بل يثبت معها فان قلت ما الفرق بين هذا
وبين المنع لنفس الوصف وهو الوجه الاول فيتراآى انهما متحدان وان اخذتهما جميعا منع نسبة الحكم الى الوصف قلت
هناك المنع لنفس الوصف في الفرع وهنا المنع لنفس الوصف في الاصل وهذا فرق ظاهر فانما تمنع هناك
تعلق الكفارة بالجماع والا تمنع تعلقه بجزء الرأس بالجماع وهو الاصل وههنا تمنع تعلق عدم العتق في ابن العم وهو الاصل
بوصف البعضية قوله واما فساد الوضع اما تقدم فساد الوضع على النقض لان فساد الوضع في العلل بمنزلة
فساد اداء الشهادة بقوله اعلم او اتيقن والنقض بمنزلة الجرح ثم العلة الطردية انما تنقض بعد صحتها ظاهرا اما
اذا فسدت في الاصل لا تشتغل بالاطراد لما ان اداء الشهادة اذا فسد لا تشتغل بالعدل فكان فساد الوضع مقدما
على النقض ولان فساد الوضع اقوى في دفع العلل المناقضة لانه يمكن تدارك النقض في الجملة بان يبين انه ليس
نقضا ولكن ليس بنقض واما اذا فسد التعليل في الوضع لا يمكن تداركه فانه يدفع على الخصم اصلا لما انه بنى الكلام
ابتداء احدهما فاسدا لما ان المرتد ليس من اهل النكاح فكان القول ببقاء النكاح مع الردة فاسدا في الوضع وكذلك
ايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين قوله بحث دفعه بوجوه اربعة انما انحصر في هذه الاربعة لانه اما ان يقع الموثر
وهو العلة او الاثر والدفع بالعلة وجه واحد والدفع بالاثر على ثلاثة اوجه لان دفع قول السائل الخلو عن هذه الاربعة اما
ان يدفع العلل قول السائل بعين وصف العلة او يدفع باثرها لان الوصف اما صار علة بالاثر او يدفع حكمها لان العلة ما
لم توجب حكما تكون لغوا او يدفع بالغرض وهو الرابع لان الحكم ما شرع الا للغرض فيصح الدفع به قوله كان ظاهرا
لا خارجا كمن يكون في البيت وارتفع النبيان الذي كان يكون مستترا به تكون ظاهرا لا خارجا واما يسمى خارجا من البيت
اذا انتقل من مكانه والبروز لان الخروج عبارة عن الانفصال من الباطن الى الظاهر قوله ثم بالمعنى الثابت بالوصف
دالة يعني الدفع بالوصف وهو التأثير فان خروج النجاسة انما يكون مؤثرا في انتقاض الطهارة لما ان الخروج
يوجب غسل محل الخروج بالاجماع عندنا اذا زاد على قدر الدرهم وعند الخصم وان قل وبدن الانسان باعتبار ما يخرج منه
من النجس غير متجزئ فما يرجع الى وجوب التطهير اذ وجوب الغسل المني والحيض والنفاس وذلك لان بعض بدن الانسان
اذا اتصف بصفة حقيقة توجب اتصاف الكل بها حكما كالعلم والجهل فانك تقول انه عالم وانه جاهل والعلم والجهل قائمان بالقلب
وقلبه جاهل وكذلك السمع والصمم والبصر والعمى يتصف كل بدن الانسان بهذه الصفات والركن قيامها في بعض البدن وكذلك القراءة
في حق الصلوة فان محلها خاص واثرها عام رجوعا الى قوله عليه السلام لا صلوة الا بالقراءة حتى كل اقام

انما قيامه عند سبق الحدث في الصلوة في الحرمين اي في القعدة قبل التشهد لا يجوز على قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله
لهذا المعنى علم ان القياس فيما نحن فيه وجوب غسل كل البدن عند خروج النجاسة على الاطلاق الا ان الشرع اكتفى
بغسل البعض فيما عدا المني والحيض والنفاس للضرورة لانه يكثر وقوعه وبقي الحكم في المني والحيض والنفاس على
اصل القياس علم ان الخارج النجس له اثر في زوال الطهارة ووجوب التطهير بهذا المعنى وهذا المعنى مفقود
في السبيل لعدم الخروج والنجاسة اذ كان في معدنها وموضعها لا يعطى له حكم النجاسة اذ لو اعطيت لها
لما جازت صلوة احد ما البتة لقيام النجاسة بالمصلي فكان الدفع الاول بالمعنى الثابت بالوصف لغة والدفع الثاني
بمعناه دلالة قوله فيه صار الوصف حجة اي فوجوب غسل ذلك الموضع صار وصف الخروج حجة في انتقاض الطهارة
قوله باعتبار ما يكون منه اي من بدن الانسان باعتبار ما يخرج النجس من بدن الانسان وبهذا اللفظ احترز
عن النجاسة التي تصيب بدن الانسان من خارج اي في صورة النقض وهو ما اذا لم يسل فاذا لزم اي دام واستمر
صار عفوا اي لم يسقط طهارته حكما لتمكن المكلف من الخروج عن عهدة التكليف قوله معارضة فيها مناقضة اعلم
ان المناقضة ايراد الوصف الذي جعله المجيب علة مع تخلف الحكم والمعارضة ابداء علة ابتداء بدون التعرض لدليل المجيب
ثم هذا القلب ههنا متضمن لاحدى خاصيتي المعارضة وهي ابداء علة ابتداء واحدى خاصيتي المناقضة وهي ابطال الدليل
فسمي لذلك معارضة فيها مناقضة ثم جعل المعارضة اصلا حيث لم يقل مناقضة فيها معارضة لما ان ابداء العلة المقابلة
دليل الخصم سابق على ايراد النقض بتخلف الحكم فجعل ما هو السابق اصلا ثم لما اشتمل هذا النوع من المعارضة لخاصيتها
صار شيئا اخر سواها فسمي باسم اخر سواها وهو القلب والقلب على نوعين احدهما ماخوذ من قلب الاناء وهو قلب العلة
حكما والحكم علة واما قلنا ان هذا ماخوذ من قلب الاناء لانك لو قلبت الاناء ونكسته كان الاعلى اسفل والاسفل اعلى
وههنا كذلك لان العلة الحقيقية هي الاعلى والحكم هو الاسفل الذي مبني عليها فاذا جعلت الحكم علة جعلت الاسفل اعلى
واذا جعلت العلة حكما جعلت الاعلى اسفل فانه جعل رجم الثيب حكما ونحن جعلناه علة وجعل جلد البكر علة ونحن جعلناه حكما
قوله انما يجلد البكر مائة انما قيد بقوله مائة لانه لو لم يقلها لم يتم التعليل لان العبد يجلد البكر ولا يرجم فتبعهم لا الانعقاد
لان البكر العبد غير محصن قوله فانه كان ظهره اليك وانك كنت في الحالة الاولى في قبل قلب السائل مستظهرا بظهر الكوز
لانه لما كان ظهره اليك كان معينا لك ومنه قوله تعالى وكان بعضهم لبعض ظهيرا اي معينا فلما قلبت وجهه اليك صار خصما لك
بالمقابلة كما في المحسوس لان المقابلة عبارة عن الخصومة هذا اذا اريد بالخطاب المعلل وهو الظاهر لان الاصل هو
المعلل وتوجيه الخطاب الى ما هو الاصل اولى وان اريد بالخطاب السائل يراد بالظهر كونه شاهدا عليك لانه
لما كان ظهره اليك كان معرضا عنك وجاء الى غيرك فكان من قبيل قوله تثبت له ظهر المجن واولئك وهي عبارة
عن الخصومة فلما اقبل اليك صار شاهدا لك ومعينا قوله الا بوصف زايد لانه زاد قوله بعد تعيينه وهذا التفسير
للاول وهو تعليل المعلل ولا يقال القلب هو الذي يقلب المذكور بعينه وانه زيد على المذكور فلم يكن قلبا
قلنا هذه زيادة تفسير لا تغيير فكان هذا التفسير تقريرا للاول ولا يجعله شيئا اخر لان الخصم قال هذا صوم
فرض ولم يبين انه متعين في هذا الوقت لما يسعا علينا وتحرزا انا فسرنا هذا العموم المذكور فكان تفسيرا
لما اطلقه لا شيء اخر قوله لكنه انما يتعين الشروع اي القضاء يتعين الشروع لا قبله لان قبل الشروع يجوز له ان يصرف

صومه الى صوم اخر غير القضا وان كان بعد بيته القضا فاما بعد الشروع في القضا وهو بعد طلوع الفجر لا يملك
له ان يصوم صوما اخر فاستدرك بهذا للفرق بين التعيينين والفرق الثاني ان التعيين في رمضان ثابت
من جهة الشارع وفي القضا من جهة العبد لكن هذا الفرق لا يوثر لان مايرجع الى سقوط التعيين بعد تعيينه
فاستويا في هذا المعنى قوله فلا يلزم بالشروع كالوضوء وعكسه الحج فانه عبادة يمضي في فاسدها قوله
وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع فان عملهما مستوي في اللزوم كالوضوء فان عمل النذر والشروع مستويا فيه
لكن في عدم اللزوم لما جاء حكم اخر وهو اثبات التسوية فان المدعى لم يدع عدم التسوية منهما حتى يكون هو
اثبات التسوية معارضا له فان المعلل لم يتلفظ بلفظ النذر لا عبارة ولا دلالة قوله سقوط من وجه وثبوت
من وجه اي السقوط في الاصل وهو الوضوء والثبوت في الفرع وهو الصلوة او الصوم فالسقوط والثبوت
امران متضادان يكون بين الاصل والفرع في المعنى الجامع منهما مضادة وذلك مبطل للقياس لان من شرط صحة
القياس ان يتعدى حكم النص بعينه الى فرع هو نظيره فلا يبقى العينية بالمغايرة فكيف يتعدى المضادة قوله
احدهما في حكم الفرع كقولهم المسح ركن في الوضوء فيسن فيه التثليث كالغسل فنقول انه مسح في الوضوء فلا يسن
التثليث كمسح الخف قوله وذلك باطل العدم حكمه وقد علمت ان حكم التعليل التعدية لتثبت حكمه في الفرع لما ان
في قوله واما حكمه فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه واذا كان كذلك فالمعارضة بوصف لا يتعدى يكون باطلا ونظيره
ما اداعلل الحنفي في مسئلة الربوا بقوله ان العلة في الذهب والفضة الوزن والجنس فيجري الربوا في الرصاص لانه
كل موزون في بجنسه فيعارضه الخصم بقوله ان العلة فيها الثمنية قلنا هذا باطل لان التعليل حكمه التعدية
والتعليل بعلة قاصرة باطل العدم حكمه لان الحكم في النص ثابت بالنص دون العلة ولا فرع له لخلاء عن الحكم اصلا فبطل
المعارضة وهو معنى قوله لعدم حكمه قوله ولفساده لو انا دتعدية يعني ان الخصم اذا عارض بوصف يتعدى
الى الاصل باطل ايضا لانه لم يصنع ما قال الا انه ادى الخصم عدم العلة وعدم العلة لا يصلح دليلا عند عدم الحجة
فلان لا يصلح دليلا عند مقابلة الحجة اولى ونظيره ما اداعلل المعلل في جريان الربا في التفاحة بعلة القدر والجنس
فيعارضه الخصم بقوله ان العلة في الاشيا الاربعة الطعم وهو لم يوجد ههنا فلا يجري الربوا هذا فاسد لان العدم
ليس بحجة قوله لانه لا اتصال بموضع النزاع يعني لا يتوجه كلام السائل على المعلل في الفرع الا اذا تمسك بعدم
العلة على عدم الحكم وعدم العلة المعينة لا يوجب عدم الحكم قوله وكل كلام صحيح في الاصل يذكر على سبيل
المفارقة يذكر على سبيل الممانعة اي كل فرق ومنع للسائل اي كل واحد منهما صحيح في اصله سواء كان يذكر على
وجه الفرق او على وجه المنع لكن ذكره على وجه المنع اولى من ذكره على وجه الفرق وذلك لوجوه ثلثه احدها ان
صحة القياس بتعليل الاصل بعض اوصافه لا بجميع اوصافه فلما تمنا ان التعليل بجميع باطل لان جميع اوصاف الاصل
الفرع لو كان موجودا لم يكن فرعا بل هو حينئذ يكون عين الاصل فلما كان التعليل ببعض الاوصاف شرط صحة التعليل
كان ذكر الفرق منها بذكر وصف اخر لم يذكره المعلل راجعا الى ان صحة التعليل حينئذ يكون سعي السائل
الى ضد ما يروم فان سعيه لابطال التعليل لا للتصحيح والثاني ان ذكر الفرق تدل دعوى صورة والسائل
في موقف الانكار الى ان يتبين الحجة لا في موقف الدعوى بل الدعوى منصب المعلل لا منصب السائل والثالث يوما

ای نحو الصوم والصلوة

الزواج

الاخرى
ان الحكم في الاصل يجوز ان يكون معلولا بعلتين ثم يتعدى الحكم الى بعض الفروع بوجود احدى العلتين دون
فانعدام العلة التي يردها السائل لا يمنع المعلل من ان يتعدى حكم الاصل الى الفرع بالعلة التي يدعيها انها
علة الحكم في الاصل ومثل لكون قدحا في كلام المعلل فاشتغال السائل به اشتغال بما لا يفيده اثبات الفائدة المانعة
حتى يبين المعلل اثر علته هذا حاصل ما ذكره الامام المحقق شمس الائمة السرخسي رحمه الله قوله كقولهم في اعتاق الراهن
الى الخره الراهن اذا اعتق المرهون بطل اعتاقه عند الشافعي وعندنا ينفذ هكذا ذكر في مختلف الرواية وذكر في
الايضاح انه ينفذ عنده سواء كان موسرا او معسرا وعنده لا ينفذ اذا كان معسرا واذا كان موسرا ينفذ
وفي المبسوط فعتق الراهن ينفذ عندنا سواء كان موسرا او معسرا وهو احد اقوال الشافعي ثم ذكر القولين كما حكى
من الايضاح ثم اعلم ان ذكر المنع بعد قوله دون تغييره لم يذكر في اصل المصنف في المختصر ولا بد من ذكره اذ لا يصح
الكلام بدونه لانه لا بد من ذكر صورة المنع والذي هو الصواب فيه ان يقال والوجه ان يقول القياس لتعدية
حكم النص دون تغييره والا نسلم وجود هذا الشرط ههنا وبيانه ان حكم الاصل وقف ما يحتمل الرد
الى الحره فانه على قول الشافعي تغيير حكم الاصل في الفرع لان حكم الاصل وهو البيع وقف التصرف لا ابطاله حتى لو اجاز
المرتهن البيع جاز بالاجماع وقد عرفنا في مسئلتها ان الذي من شروط القياس ان من شرط صحة القياس
ان يتعدى حكم النص بعينه لا بالتغيير ولان البيع يحتمل الفسخ والرد بعد الثبوت واما حكم الفرع وهو الاعتاق
فليس بموقوف حتى لو اجاز المرتهن لا يصح اعتاقه ايضا عنده وهو ايضا لا يحتمل الفسخ بعد الثبوت فهو تغيير لو جهين
فصل واذا قامت المعارضة كان السبيل الترجيح وقد ذكر ان العلل المؤثرة يرد عليها المعارضة بعد الممانعة
ولكنها اي العلل المؤثرة لما كانت حجة من حجج الله تعالى بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار وكان الاصل فيها
ايضا عدم التعارض كما في الكتاب والسنة اذ هي مستنبطة منهما وظهر اثرها منهما وكما ان الاصل في نفس الكتاب
والسنة عدم التعارض والتناقض فكذلك في اثرهما ايضا لان الاصل في حكمهما عدم التعارض والتناقض
بل اراد الحكم فلما كان الاصل فيها عدم التعارض لا بد من دفعه ومحوه عند تحققه صورة والخلص منه وليس ذلك
منا الا الترجيح خلاف التعارض بين الكتابين او السنتين فان الخلص منهما عند التعارض على خمسة اوجه فانه يطلب
الخلص اولا من قبل نفس الحجة كالنص مع الظاهر والمفسر والمحكم مع المجمل والثاني من قبل الحكم كما في قوله تعالى ولكن
يواخذكم بما كسبت قلوبكم مع قوله لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم والثالث من قبل الحال كقوله تعالى ولا
تقربوهن حتى يطهرن والرابع من قبل الزمان صريحا كقول ابن مسعود رضي الله عنه في المتوفى عنها زوجها والخامس
قبل الزمان دلالة كالحظر مع الاباحة وقد ذكر بعض هذا في قوله واما اذا وقع التعارض بين القياسين ثم الكلام
في هذا الفصل على اوجه احدها في تفسير الترجيح لغة وشريعة والثاني في الوجوه التي يقع بها الترجيح والثالث
في بيان المخلص عند تعارض وجوه الترجيح اما الاول فهو قوله وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الاخر وصفا
ثم هذا توسع في العبارة لانه اراد به الرجحان لا الترجيح وهو اثبات الرجحان في الرجحان اثره فذكر الموثر
واراد به الاثر اذ لو كان المراد به حقيقة الترجيح لكان ينبغي ان يقول وهو عبارة عن تفضيل احد المثلين وكذلك معنى
الترجيح شرعا لا يرى انا جودنا فضلا في الوزن في قضاء الديون لان النبي عليه السلام زن وارجح ولم يعده قوله

على الآخر وصفا اراد به ان الترجيح انما يقع بما لا عبرة له في المعارضة فكان بمنزلة الوصف الذي علم الابطال
اصل يقوم به المعارضة ومنه الرجحان في الوزن فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة في كفتي الميزان وتلك
الزيادة لا يقوم بها المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه مقصودا بنفسها في العادة
نحو الحبة في العشرة بمقابلة العشرة حيث لا ينعدم بها اصل المماثلة بل هي زيادة وصف بمنزلة زيادة وصف الجودة
وهذا لان هذا الترجيح الطفيف وانما يكون الطفيف نقصانا يظهر في الوزن او الكيل بعد وجود المعادلة بطريق
الذي يثبت به المماثلة على وجه لا ينعدم به المعارضة فلذلك الرجحان يكون زيادة وصف على وجه لا يقوم
المماثلة ولا ينعدم بظهوره اصل المعارضة ولهذا لا يثبت حكم الهبة في مقدار الرجحان لانه زيادة تقوم وصفا
لا مقصودا بنفسها بخلاف زيادة الدرهم على العشرة فانه يثبت فيها حكم الهبة حتى لو لم يكن متميزا كان الحكم فيه
كالحكم في هبة المشاع لانه مما يقوم به فانه يكون مقصودا بالوزن وعلى هذا قلنا في العلل والاحكام ان
يصلح علة ابتداء لا يصلح الترجيح به وانما يكون الترجيح بما لا يصلح علة موجبة للحكم حتى ان احد العددين من الشهود لا يترجح
على شاهدين لان زيادة الشاهدين علة تامة للحكم فلا يصلح مرجحة للحجة التي في جانبها وكذلك زيادة شاهد واحد
لانه من جنس ما يقوم به الحجة اصلا كما اذا شهد بهلال رمضان في يوم الغيم اما اذا اقام احد المدعيين مستورين
والاخر عدلين فانه يترجح الذي شهد له العدلان لظهور ما يؤكد معنى الصدق في شهادة شهوده قوله لا يترجح
على صاحب جراحة واحدة فانه اذا جرح رجل رجلا جراحة وجرحه اخر عشر جراحات خطأ فمات من ذلك كانت الدية
عليهما نصفين لان كل جراحة علة تامة ولا يترجح احدهما بزيادة عدد في العلة في جانبه اما لو قطع احدهما يده ثم حز
الاخر رقبته فالقاتل هو الذي حز رقبته دون الاخر لزيادة قوته فيما هو علة القتل من فعله وهو انه لا يتوهم بقاؤه
حيا بعد فعله بخلاف فعل الاخر وعلى هذا رجحنا سبب الاستحقاق في الشفعة على الاخر بزيادة وكادة في الاتصال
الذي يثبت الجوار قوله والذي يقع به الترجيح اربعة فوجه كلامنا هو ان الترجيح اما ان كان بالوجود او بالعدم
فان كان بالوجود فلا يخلو اما ان كان بقوة معنى واحد او بقوة معان متعددة ان كان الاول فهو الاول وان كان
الثاني فلا يخلو اما ان كان ذلك التعدد حكما او حقيقة فان كان الاول فهو الوجه الثاني وان كان الثاني متعددا حكما
وان كان الثاني فهو الوجه الثالث وان كان الترجيح بالعدم والعدم غير متعدد في نفسه وهو الوجه الرابع ثم نظير
الترجيح بقوة الاثر ما قلنا في طول الحرة انه لا يمنع الحر من نكاح الامة وقال الشافعي يمنع لانه يرق ماءه على غنية
عن المحرم كالذي تحته حرة وهذا وصف بين الاثر فان الارقاق ونظير التعليل الاخر ان الامام في الاستيلاء يتخير
بين القتل والاسترقاق وقلنا انه جائز لانه نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه ما يصلح للحرة والامة
جميعا وقال التزوج ممن شئت فيملكه الحر كسائر الانكحة وهذا قوي الاثر لان الحرية من صفات الكمال والرق من اسباب
تنصيف الحل فيجب ان يكون الرقيق في النصف مثل الحر في الكل فاما ان يزداد اثر الرق في تنصيف حله فلا وهذا اثر
يزداد وضوحا بالتامل في احوال البشر الا يرى انه حل لرسول الله صلى الله عليه وسلم التسع او ما شاء لفضله وشرفه فاما
ما ذكر من الاثر فضعيف فضعيف لان الارقاق دون التضييع وذلك جائز بالعزل باذن الحرة فالارقاق اولى لان هذا
اعدام للوصف وذاك اعدام للاصل وضعفه ظاهر فان نكاح الامة جائز لمن يملك سرية يستغني بها عنه قوله

من قولهم انه ركن فلا نعني بالركنية سنة عن التكرار بعد حفظ وعدما اما وجودا ففي اركان الصلوة فانها بالاكمال
دون التكرار واما عدما ففي المضمضة والاستنشاق فان التكرار فيهما سنة والركنية مفقودة قوله فان اثر المسح
لا في كل ما لا يعقل تطهيرا هذا احتراز عن الاستنجاء فان الاستنجاء مسح ايضا الا ان المقصود فيه التطهير
والتنقية فلذلك يسن فيه التكرار وان كان مسحا قوله والترجيح بكثرة الاصول وهو كالترجيح للخبر بواسطة
صفة الاشتهار والحاصل من كثرة الرواة الثقات فان خبر كل فرد حجة بحياله لكن لما كثرت افراد الرواة ازداد
الخبر قوة ووكادة حتى دخل الخبر في حد الاشتهار ورد الاستفاضة فازداد الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم الا ثبت
الرجحان للخبر على خبر الواحد ثم كثرة الاصول في الوصف قوة بان الوصف على الحكم المشهود به ايضا كما هو
في القسم الثاني الا ان الفرق بينهما ان في القسم الثاني اخذ الترجيح من قوة وصف المسح والترجيح في هذا القسم
اخذ من نظائره كذا ذكره الامام المحقق مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله وقد مر نظير هذا من اختلاف الاسم
تغير في سائر المائعات في صلاحه للحكم حيث يكون الوصف الواحد كما نعتبر بذكر عدم التسليم وفساد الوضع بادعاء فساد
الوضع لكذلك ههنا لو اثبت الرجحان نقول لكن انه مسح فانه مبني على التخفيف ولهذا الوصف قوة الثبات على الحكم
المشهود به حتى جرى التخفيف فيما فيه المسح كالتيمم وغيره كان نظير القسم الثاني ولو اثبت الرجحان من حيث النظائر
كالتيمم ومسح الخف ومسح الجبائر ومسح الجوارب فيقول ان وصف المسح راجح من وصف الركن في اثبات المدعي لكثرة
نظائر هذا الوصف واصوله من التيمم وغيره كان نظير القسم الثالث كان هذا عين ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله
في معرفة الخصوص يتبع له نصا ومذهب المخالف في هذا الاصل غلط من وجهين احدهما انه حط مرتبة الخاص
من الكتاب عن رتبته والثاني انه رفع حكم خبر الواحد فوق منزلته ولا شك ان كل واحد منهما متضمن للاخر الا
ان في الوجه الاول حط المرفوع ثبت قصدا ورفع المحطوط ثبت ضمنا وفي الوجه الثاني رفع المحطوط ثبت قصدا وحط
المرفوع ثبت ضمنا فسماهما وجهين وان كانا في الحقيقة شيئا واحدا والى هذا اشار فخر الاسلام رحمه الله بقوله وهو
قريب من القسم الثاني في هذا الباب ذكرههنا ايضا لان في كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم معه وذكر الامام
شمس الائمة السرخسي رحمه الله وما من نوع من هذه الانواع الاربعة اذا قررته في مسئلة الا تيسر لك تقرير
النوعين الاخرين فيه ايضا فان قيل الترجيح بكثرة الاصول ترجيح بكثرة المقيس عليه وقد ذكر في اول الفصل
القياس لا يترجح بقياس اخر قلنا المعنى من كثرة الاصول هو تأثير وصف واحد في اصول كثيرة كما تأثير وصف المسح
في اسقاط عدم التثليث فانه ينسحب في اصول كثيرة كمسح الخف والتيمم والجبائر واما ترجيح القياس بقياس اخر فهو ما اذا
اخذ الحكم بعلتين مختلفتين لكل واحدة منها اصل على حدة كما اذا علل المعلل مثلا بعدم تحمل آبار الفلوات
بوقوع البعرة والبعرتين والاخر يعارضه فيرجح المعلل تعليله بعلة اخرى فيقول ان فيه ضرورة لان آبار الفلوات
ليست لها رؤوس حاجزة فلا تخلو عن وقوع البعرات فيه كما في سؤر سواكن البيوت على ما لا يكون دفعه فيقول
هذا راجح لان علة اخرى تقتضي هذا الحكم ايضا وهي ان البعرة شيء صلب لا تؤثر في تنجيس ما لاقاه كما في سؤر
سباع الطيور فان منقارها عظم جاف لا يؤثر في تنجيس ما لاقاه وهذا الترجيح لان هذا ترجيح القياس بقياس اخر
فعلم بهذا ان بينهما فرقا قوله بالعدم اي ترجيح الوصف عند انعدام الحكم عند انعدام ذلك الوصف وهنا

اضعف من وجوه الترجيح لما ان العدم ليس بشيء والمرجح شيء ولكن انعدام الحكم عند انعدام العلة المعينة يصلح
ان يكون من الملح كادة اتصال تلك العلة بيانه في مسح الراس فان تعليلهم بانه ركن لا يكون القوة
كالتعليل بانه مسح لان حكم سنة التكرار لا ينعدم بانعدام الركنية كما في المضمضة والاستنشاق وحكم سقوط
التكرار ينعدم بانعدام وصف المسح كما في غسل الوجه واغتسال الجنب والحائض قوله واذا تعارض ضرباً ترجيح
الى الجزء وهذا هو الوجه الثالث والاصل في ذلك ان كل موجود من الحوادث موجود بصورته ومعناه الذي
هو حقيقة وجوده وتقوم به احواله الحادثة على وجوده فاذا قام دليل الترجيح لمعنى في احد المتعارضين
وعارضه دليل الترجيح لمعنى في حال الآخر على مخالفة الاول فانه يترجح المعنى الذي هو في الذات على المعنى الذي هو في
الحال لوجهين احدهما ان الذات اسبق وجوداً من الحال فبعدما ثبت الحكم بالمعنى الذاتي لا يتغير بما يحتمل التغير
بغيره فانه اذا اتصل الحكم بشهادة المستورين للنسب والنكاح لا يحتمل التغير بعد ذلك بشهادة العدلين الاخر
والثاني ان الاحوال التي تحدث على الذات تقوم بها فكان الذات بمنزلة الاصل وما تقوم به من الحال بمنزلة
التبع والاصل لا يتغير بالتبع على اي وجه كان وبيانه فيما هو موضع الاجماع قولنا في ابن الاخ لاب وام او لاب
احق بالتعصيب من العم لان هذا راجح في ذات القرابة وهو الاخوة التي هي مقدمة على العمومة وفي العم المرجح هو
زيادة القرب باعتبار الحال وكذلك العم لام مع الخال لاب وام اذا اجتمعا فللعم الثلثان باعتبار المرجح في
معنى في ذات القرابة وهو الادلاء بالاب وفي الاخرى معنى في حالها وهو اتصالها من الجانبين ثم الميت ولذلك
قال علماؤنا رحمهم الله يجوز الصوم بنية قبل انتصاف النهار لانه ركن واحد تعلق جوازه بالعزيمة فاذا وجدت العزيمة في
البعض دون البعض تعارضا فرجحنا بالكثرة ورجح الشافعي الفساد باعتبار الفريضة فكان ما اعتبره معنى في
الحال وهو انه فرض يؤخذ فيه بالاحتياط وما اعتبرناه معنى في الذات لانا اعتبرنا كثرة الاجزاء والقلة والكثرة
من باب الوجود لانه اذا تكاملت الاجزاء توجد الذات والمرجح الراجع الى الذات اولى من المرجح الراجع الى
الحال لوجهين اللذين ذكرنا والله اعلم **فصل** ثم جملة ما يثبت بالحجج التي مر ذكرها من الكتاب والسنة والاجماع قوله
فالحقنا بهذا الباب لكونه وسيلة اليه اي باب القياس بعد احكام شرعية متعلقة بالعلل ذكر بهذا مناسب الفصل بالاقسام
ولكن هذه المناسبة تقتضي ان يكون هذا الفصل مقدما على باب القياس لان الوسائل ابداً تكون قبل المقاصد
كالطهارة هي مقدمة على الصلوة ونصب السلم مقدم على صعود السطح ولكن القياس مدرك لمدارك الشرع من وجه
من حجج الشرع كالنص والسنة والاجماع يقتضي ذلك ان يكون الحجج كلها مرتبا بعضها على بعض مقدمة على هذه الجملة
لان الحجج كلها مقدمة على ما هو غير مقصود لانها هي الاصول واما كونها وسيلة فليس مثل الطهارة للصلوة حتى
يتوقف معرفة باب القياس على وجود هذه الجملة سابقة لان هذه الجملة بعض الوسائل لمعرفة باب القياس لمعرفة طرق
التعليل من معرفة شروطه وتمييز العلل المؤثرة من العلل الطردية وقياس الشبه وغيرها فكانت معرفتها
بمنزلة معرفة وجوه الدفع ووجوه المعارضة والمناقضة ووجوه الترجيح وهذه الاشياء ملحقة بباب القياس
فكذلك هذه الجملة ملحقة به ايضا قوله اما الاحكام فانواع اربعة فوجه حصرها انه يشتمل بعد خروج صورة
الشادي من التقسيم قوله حق الله تعالى خالص او هو حق العبد قال صدر الاسلام البزدوي رحمه الله تعالى ان

الغالب فيه حق العبد لما قال الشافعي رحمه الله لان اكثر الاحكام يدل عليه والمعقول يشهد عليه لما ذكرنا ان العبد
ينتفع به وقد نص محمد رحمه الله في الاصل ان حد القذف حق العبد كالقصاص والى هذا اشار في الهداية فقال
ومن اصحابنا من قال ان الغالب حق العبد تخريجا للاحكام والاول اظهر وذكر فيها قبل هذا ولا خلاف انه فيه
حق الشرع وحق العبد فانه شرع لدفع العار عن المقذوف وهو الذي ينتفع به على الخصوص فمن هذا الوجه
هو حق العبد ثم انه شرع زاجرا ومنه سمي حدا والمقصود من شرع الزواجر اخلاء العالم عن الفساد وهذا
آية حق الشرع ولكل ذلك يشهد الاحكام وذكر فخر الاسلام رحمه الله في مبسوطه تلك الاحكام فقال اما
الاحكام التي تدل على انه حق العبد انه يشترط فيه دعوى الحد لقبول الشهادة ولا يبطل بالتقادم ويجب على
المستأمن ولا يقبل فيه الرجوع عن الاقرار ويقيمه القاضي بعلم نفسه واما الاحكام التي تدل على انه حق الله تعالى
ان الاقامة الى الامام ويتنصف بالرق ولا ينقلب مالا عند سقوطه فان قلت ما وجه الاستدلال باشتراط الدعوى
ويشترط الدعوى في باب السرقة ايضا ومع هذا ان حد السرقة خالص حق الله تعالى قلت نعم يشترط
فيها الدعوى ايضا ولكن في دعوى سرقة المال لا دعوى الحد فقد احتيج ثمة الى دعوى من ليس له الملك كالمودع
والمستعير ولكن اشترطت لظهور السرقة ثم بعد ذلك يستحق القطع من غير دعوى واما ههنا فيشترط الدعوى
لحق العبد وهو ابتغاء عرض المقذوف مصونا كما كان حتى يشترط فيه دعوى من يتعير به حقيقة اصلا ونسبا فافترقا
وصح هذا المعنى في المبسوط لشمس الائمة السرخسي رحمه الله تعالى ولا يدخل على هذا الكلام السرقة فان الخصومة فيها
تشترط ايضا ولكن الخصومة المسروق منه هنا لاخذ المال لا في الحد ثم الحجة لنا في ان المغلب فيه حق الله تعالى ما ذكر
في المبسوط ان هذا احد ما تعتبر فيه الاحصان فكان خالصا لله تعالى كالرجم وتاثير هذا ان الحدود زواجر والزواجر مشروعة
حقا لله تعالى فاما ما يكون حقا للعبد فشرع في الاصل جابرا وما اوجب من العقوبة حقا للعبد اوجب باسم القصاص
الذي ينبئ عن المساواة ليكون اشارة الى معنى الجبر وما اوجب باسم الحد فهو حق الله تعالى وفي هذا الاسم اشارة
الى معنى الزجر والدليل على ان في حقوق العباد تعتبر المماثلة قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والمماثلة
بين نسبة الزنى وبين ما يثبت من الجلد لا صورة ولا معنى واما القصاص فالغالب فيه حق العبد واما دليل حق الله تعالى فيه
فانه يسقط بالشبهات ويوجب الفعل في الاصل واجزية الافعال تجب حقا لله تعالى لكن لما كان وجوبه بطريق المماثلة
عرفنا ان معنى حق العبد فيه راجح وان وجوبه للجبر بحسب الامكان ووقعت الاشارة اليه في قوله تعالى ولكم في القصاص
حيوة وفي قوله ولكم اشارة الى خلوص حق العبد وفي قوله في القصاص اشارة الى المماثلة فهاتان الاشارتان
دليلان على رجحان حق العبد لكن حق العبد يجري فيه الارث والعفو والاعتياض بطريق الصلح بالمال كما في حقوق العباد
قوله وحقوق دائرة بين الامرين اي بين العبادة والعقوبة لان الكفارة كاسمها ستارة للذنب فتستدعي سبق
الذنب لتستر فمن هذا الوجه هي عقوبة لكونها جزاء وزجرا عن جنايته ومن حيث انها تجب على طريق الفتوى لا انه
يستوفي منه جبرا لكونه عبادة لان العقوبة المحضة لا تفوض الى الفاعل بل الى الائمة وكذلك تتادى بما هو عبادة محضة
كالصوم فلذلك تمحضت عندنا جهة كونه عبادة فان وجوبها على الخاطئ والمكره دليل كونها عبادة وكذلك تجب
على من الجناية منه في اليمين والحنث جميعا فلو اعتبرت جهة العقوبة لما وجبت اذ هي تستدعي الجناية لا محالة وكذلك مثل

من طرف لا يكلم هذا الكافر فالبر ان لا يكلمه وهو نظير لك غير جائز لان هجران الكافر واجب الا على وجه التقية
لقوله تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين الى قوله الا ان تتقوا منهم تقاة وفي الكلام معنى نوع ولاية وصداقة
ثم اذا اسلم ذلك الكافر وكلمه حنث فيجب الكفارة وهو في الحنث غير جان لان الواجب هنا ان يكلمه لان هجران
المؤمن غير مشروع فعلم بهذا ان جهة العبادة فيها راجحة ما خلا الكفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها راجحة
لان سببها لا يتردد بين الحظر والاباحة اذ هو القصد الى الافطار بما يصلح غذاء له وهو جناية محضة لكن الصوم
لم يكن مسلما تاما الى الله تعالى بعد كان فيه ضرب قصور فلقصور الجناية وجوبها بطريق الفتوى ظهر فيها
معنى العبادة لكنها بمنزلة العدم في حق الوجوب فقلنا بجنس عقوبة وتؤدى عبادة فلما ترجح فيها معنى العقوبة
قلنا بانها تسقط بالشبهات حتى اذا اصبح المقيم في رمضان صائما ثم سافر في خلال النهار لا يرخص له الفطر
في هذا اليوم بالاجماع ولكنه اذا افطر لا يجب عليه الكفارة لقيام السفر المرخص للفطر في الجملة شبهة قوله ونوعه
عبادة فيها معنى المؤونة وهو صدقة الفطر فان قلت هذا اللفظ دل على اصالة العبادة
المؤونة ما الدليل على ذلك ثم لم تقلب الامر ولم يقل مؤونة فيها معنى العبادة قلت الدليل على ذلك وجوه
احدها الاستدلال بالاسم وهو الصدقة دليل على خلوص العبادة كالزكوة قال الله تعالى انما الصدقات
للفقراء فكانت عبادة كصدقة التطوع والثاني ان النصاب شرط كالزكوة فكانت ملحقة بها بخلاف المؤونة
المحضة والثالث انها لا تتادى الا بنية العبادة والرابع ان اداءها لا يصح الا من المالك كالزكوة والخامس
ان مصارفها مصارف الصدقات فان قلت فلم قلت ان فيها معنى المؤونة قلت لانها تجب على
الانسان بسبب الغير كالنفقة فلذلك صارت في معنى المؤونة فلهذا تجب على الصبي والمجنون الغنيين في مالهما كالنفقة
تجب عليهما للذي رحم محرم منهما قوله ومؤونة فيها معنى القربة وهي العشر والدليل على اصالة المؤونة في العشر
وهو ان سبب العشر والخراج هو الارض النامية لما مر في باب الشرائع ثم مؤونة الشيء سبب بقاء ذلك الشيء كمؤونة
الاولاد والزوجات ثم العشر يصرف الى مصارف الزكوة ويصرف الى المقاتلة اذا كانوا فقراء وهم يذبون
الكفار عن حريم اهل الاسلام فتبقى الاراضي في ايدي المسلمين بسبب المقاتلة اذ لو لم تقاتلوا لغلب الكفار
على دار المسلمين فتخرج الارض من ايديهم فيكون العشر سبب بقاء الاراضي على ايدي المسلمين وكذلك الخراج
بل جهة المؤونة فيه اظهر لانه يصرف الى المقاتلة وان لم يكونوا من مصارف العشر لما كانوا فقراء ولا اقوياء انما ينصرون
الضعفاء قال النبي عليه السلام انكم تنصرون بضعفائكم فيقع النصرة للمسلمين بسبب صرف العشر الى الفقراء
فتبقى الاراضي في ايدي اربابها فلذلك كان العشر سبب بقاء الاراضي لما كانت فيه مؤونة واما من حيث الوصف فانه
يتعلق بالنماء فيجب بقليل من كثير فكان كالزكوة او لانه يصرف الى مصارف الزكوة فاعتبرناها فيه قربة فلما
كان جهة المؤونة باعتبار السبب صارت اصلا ولما كانت جهة القربة من حيث الوصف والوصف تابع اذ هو من محل الشرط
والحال الشروط وهي اتباع صارت القربة فيه تبعا قوله ومؤونة فيها معنى العقوبة وهو الخراج لان الخراج
مؤونة باعتبار الاصل وهو الارض لما ذكرنا وعقوبة باعتبار الوصف وهو الزراعة وهي عمارة للدنيا واعراض
عن الجهاد ولهذا لم يلزم على هذا العشر لانه اعتبر في العشر الكتاب بالملك كالكتاب بمال الزكوة لما ان العمارة

الدنيا اصل في حق الكافر وفرع في حق المسلمين لان المسلمين يجعلونها وسيلة الى الاخرة ويعتبرونها ضرورة
اعتبارهم بالاخرة فكان حظ نظرهم ومنتهى منتهاهم السعادة في الاخرة ولكن لا يحصل ذلك بدون عمارة
فكان اعتبارهم بهذه كلا اعتبار واما الكفار فيعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا وهم عن الاخرة هم غافلون
فلما كان في الخراج جهة العقوبة وان كان بطريق التبعية لم يبتدأ به على المسلم ولم تسقط عن المسلم بقاء
لما ان البقاء اسهل من الابتداء مع ان المسلم اهل للعقوبة في الجملة كالحدود والقصاص بخلاف العشر حيث
لا يبتدأ على الكافر مع ان البقاء اسهل من الابتداء لما ان الكفر ينافي القربة من كل وجه فيمتنع الابتداء
والبقاء واما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه عند تحقق اسبابها على ما ذكرنا فلم يمتنع فيما يسهل
امره وهو البقاء قوله وحق قائم بنفسه وهو خمس الغنائم معناه ان الخمس حق وجب لله تعالى اي
لله تعالى بحكم انه اله لا يتعلق بذمة المكلف ولا يجب على العبد اداؤه طاعة له وقيل اي حق وجب لله تعالى
بنفسه من غير ان يكون له سبب يجب في ذلك على العبد باعتبار ذلك السبب مثل الصلوة والزكوة والصوم
فانها متعلقة باسباب يجب على العبد باعتبار ذلك السبب ثم الدليل على انه لا يجب على العبد اداؤه طاعة له
جواز صرفه الى الغانمين الذين استحقوا اربعة الاخماس بخلاف الزكوات والصدقات فانها لا ترد الى اهلها
بعد اخذ الساعي منهم عند وجوب الاداء وان كانوا محتاجين قوله بانه على هذا التحقيق يصير من الاوساخ
الا يرى ان الزكوة لما وجبت على العبد صارت من الاوساخ وسمي بالاوساخ لانتقال الذنوب اليها كما انها
الى الماء المستعمل في البدن على وجه القربة حتى لم يحل شربه فكذلك مال الزكوة لم يحل لبني هاشم لهذا المعنى
لفضيلتهم واما الخمس لما لم يكن بهذه المثابة لم يكن وسخا فحل لبني هاشم قوله وحقوق العباد اكثر من
ان تحصى كالنكاح والطلاق والعتاق والبيع والشرى من المضمونات كضمان الدية وضمان المتلف والمغصوب
وغير ذلك قوله واما القسم الثاني وهو القسم الثاني من قسمي الباب في الحجج السابقة باب القياس وهو ما
يتعلق به الاحكام المشروعة وهو اربعة السبب والعلة والشرط والعلامة وانما قدم السبب لتقدمه وجودا
على هذه الثلثة لما ان السبب هو الذي يتخلل بينه وبين الحكم علة والعلة انما تعمل عند وجود شرطها والعلامة
شيء ليس له زيادة تاثير في الحكم ثم قدم العلة عليها ظاهرا لانها هي المؤثرة في اثبات الحكم فكان لها زيادة
قوة والقوة من اسباب الترجيح فظهر رجحانها هنا بالتقدم ثم من حق الشرط كان ان يتقدم على العلة لان عمل العلة
موقوف الى وجوده فيشترط وجود الشرط سابقا على وجود العلة لكن العلة لما كانت مقصودة جرت مجرى
الاصل وجرى الشرط مجرى التبع فقدم عليها فان قلت هذا الذي ذكرت يقتضي ان تقدم هي ايضا
على السبب قلت نعم كذلك لكن السبب قد يكون معنى العلة ويكون العلة صفة من صفات السبب على ما يجيء
والسبب متقدم مع وجود هذا الشيء فقدم ذكره عليها واما العلامة فليس لها قوة السبق حال الحكم ولا اثر
لها في حق الحكم اصلا ولا يتوقف عمل العلة الى وجودها فتاخر ذكرها لذلك فاما وجه حصر تعلق الاحكام بهذه
الاربعة بان الحكم اثر من الاثار فلا بد له من مؤثر اما قديم او حادث فجعله القديم مؤثرا وكلامنا في المؤثر
الحادث وهو العلة ثم المؤثر لا بد له من داع يحمله الى ذلك التاثير وهو السبب كالدلالة السارق ولما كان المؤثر

حادثا كان محتاجا الى دافع مانع يمنعه عن التأثير والى محل يفعل فيه اثره وغير ذلك من الحوايج وهو الشرط
ثم لا بد له ايضا من معرف يعرف ان هذا الاثر هذا المؤثر لانه جايز الاشتراك في التأثير لكونه حادثا
وهو العلامة فلما لم ينحا وزما تعلق به الاثر عن هذه الاربعة عقلا اعتبر تعلق الاثر بها ايضا قوله
واما السبب الحقيقي الى اخره السبب في اللغة يذكر ويراد به الطريق الى الشيء قال الله تعالى واتيناه من كل
شيء سببا فاتبع سببا اي طريقا ويذكر ويراد به الباب قال الله تعالى لعلي ابلغ الاسباب اسباب
السموات اي ابوابها ومنه قول زهير شعر ومن هاب اسباب المنايا ينلنه ولو نال اسباب السماء بسلم
اراد بالبلاء والطرق كالامراض والحوادث الموجبة للموت وبالسماء الابواب ويذكر ويراد به الحبل قال الله تعالى
فليمدد بسبب الى السماء يعني بحبل الى سقف البيت والكل يرجع الى معنى واحد هو طريق الوصول الى الشيء
وفي الشريعة عبارة عما هو طريق للوصول الى الحكم المطلوب من غير ان يكون الوصول به ولكنه طريق اليه
كطريق مكة مثلا فان الوصول اليها يكون بمشي الماشي في ذلك الطريق لا بالطريق وكذلك الحبل فانه طريق
للوصول الى قعر البير ولكن حصول الماء باستقاء المستقي لا بالحبل ثم هو يتنوع الى انواع اربعة سبب صورة
ومعنى وهو السبب الحقيقي وسبب هو في معنى العلة وسبب فيه شبهة العلة وسبب يسمى سببا مجازا واما
السبب الحقيقي فلكونه طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود الى اخره قوله فالكون طريقا
جنس يدخل تحته السبب والعلة والشرط لان العلة لما كانت موجبة للحكم كانت طريقا لثبوته وكذلك الشرط
لانه لما يوقف الحكم الى وجوده كان وجوده طريقا لثبوت الحكم فبقوله من غير ان يضاف اليه وجوب وقع الاحتراز
عن العلة والشرط فان الحكم يضاف الى العلة وجوبا بها والى الشرط وجودا عنده فان قلت لما وبقوله ولا وجود وقع الاحتراز عن العلة والشرط صح
وقع الاحتراز عن العلة بقوله من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود فما وجه قوله ولا تعقل فيه معاني العلل
فكان هذا حشوا مستدركا قلت العلل تتنوع الى انواع على ما يجي فان بعضها يثبت الحكم
بطريق المقارنة وهي العلة الحقيقية وبعضها يثبت على طريق التراخي كالبيع بشرط الخيار وبعضها قائم مقام
غيره كالسفر مقام المشقة وبعضها ذات وصفين ولكل واحد منهما عند الانفراد شبهة العلة وغير ذلك
فكل منها لا يخرج عن معنى العلة وان كان يفوت اسما ومعنى وحكما فلو لم يذكره احترازا عن السبب الذي له
شبهة العلة وعن السبب الذي هو في معنى العلة وهما من انواع السبب لكنهما ليسا بسبب حقيقي وهو بهذا
التعريف يعرف السبب الحقيقي فيجب عليه الاحتراز عما فيه شائبة العلية فلو لم يصرح بهذا لتوهم بان الاحتراز
قد وقع عن العلة الحقيقية لا غير والواجب عليه ان يحترز في ذكر حد السبب الحقيقي عن العلة الحقيقية وعن كل
شائبة العلية وليس ذلك الا بتصريح هذا قوله لا انه اضيف الى السبب جعل علة وقد يضاف للنكرة وهي علة
اي علة غير محضة فالى السبب وانما هو كذا الا ان صاحب العلة وهو السارق لما تخلل بين السبب والحكم قد قطع
اضافة الحكم وهو ضمان المال او قطع اليد الى السبب فلم يجب الحكم على صاحب السبب وهو الدال ومثله رجل قال
لاخر تزوج هذه المراة فانها حرة فتزوجها ثم ظهر انها امة وقد استولدها لم يرجع على الدال بقيمة الولد لما
قلنا ان اخباره سبب للوصول الى المقصود حلالا اما اذا زوجها على هذا الشرط لانه صاحب علة ولا يلزم على هذا

دلالة المحرم على الصيد انه يوجب الضمان على الدال وان كان سببا لان الدلالة في ازالة امن الصيد مباشرة
لانه التزم بالاحرام ان لا يوجد منه شيء فيه ازالة امن الصيد وفي الدلالة ازالته الا ترى ان الصيد
يبقى امنا عن المدلول اذا صحت الدلالة غير انها بعرض الانتقاض فلم يجب الضمان بنفس الدلالة حتى يستقر
وذلك بان يتصل بها القتل فكان هذا كدلالة المودع على الوديعة لانها مباشرة جناية على ما التزم من الحفظ
بالتضييع فصار ضامنا بالمباشرة لا بالتسبيب واما السبب الذي هو في معنى العلة فنحو قود الدابة
وسوقها فانه طريق الوصول الى الاتلاف غير موضوع له ليكون علة ولكن هو في معنى العلة من حيث ان الاتلاف
مضاف اليه فان التلف بقود الدابة او سوقها فان الدابة تجري على وفق طبع السايق والقايد فصارت كالة
نقل السير فوجد منه لا اختيار له وكذلك اذا اشرع جناحا في الطريق او وضع حجرا او ترك هدم الحايط المايل
بعد التقدم اليه فهذا كله سبب في معنى العلة واما السبب الذي له شبهة العلة كحفر البير في الطريق فانه سبب
القتل من حيث ايجاد شرط الوقوع وهو زوال المسكة وليس علة حقيقة فالعلة ثقل الماشي حقيقة والسبب المطلق
مشيه في ذلك الموضع واما الحفر فهو ايجاد شرط الوقوع ولكن له شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه
وجودا عنده لا ثبوتا به ولهذا لم يوجب الكفارة وحرمان الميراث فان في ذلك جزاء الفعل وفعله غير
متصل بالمقتول الا انه يجب ضمان الدية عليه لان في ذلك الحكم التلف لاجل الفعل وقد حصل التلف فاي الحفر
وجودا عنده فاذا كان تعديا منه وجب الضمان عليه بمقابلة التلف واما السبب الذي يسمى مجازا فنحو اليمين بالله تعالى
يسمى سببا للكفارة مجازا باعتبار الصورة وهو ليس بسبب معنى لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا للوصول
الى المقصود وكفارة اليمين انما تجب بعد الحنث واليمين مانع الحنث موجب لضده وهو البر فعرفنا انه ليس بسبب
للكفارة معنى قبل الحنث ولكن يسمى سببا مجازا لانه طريق للوصول الى وجوب الكفارة بعد زوال المانع وهو البر
قوله لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا اي لذلك الشيء الذي صار سببا له وانما جعل مجرد كونه طريقا
ادنى درجاته لان اسم السبب يطلق على العلة الحقيقية وعلى وجوه العلة فقال قوله انه لو قال لوقوع
الطلاق والشرى سبب للملك والهبة والصدقة سببا للملك وكذلك الوقت في حق الصلوة والنصاب
في حق الزكوة على ما ذكرنا في باب اسباب الشرايع وفي هذه الصور ادنى معنى السببية من مجرد الطريق والمعنى الايجاب
والايجاب تارة على وجه المقارنة وتارة على وجه التراخي وكان مجرد كونه طريقا للوصول الى المقصود ادنى
درجات السبب الذي يطلق عليه اسم السبب ولكن عامة والا فكونه طريقا للوصول الى الحكم هو حد السبب الحقيقي
على ما مر وحد حقيقة الشيء لا يكون ادنى درجات الشيء ولكن بالنسبة الى ما يطلق عليه اسم السبب وفي الحقيقة علة
كان مجرد كونه طريقا للوصول الى الحكم ادنى درجات السبب قوله لا يكون طريقا للكفارة اي في اليمين بالله تعالى
ولا للجزاء اي في اليمين بالطلاق والعتاق المعلق قوله لكنه يحتمل ان يؤول اليه اي لكن اليمين فذكره بتاويل الحلف
يحتمل ان يرجع الى ان يكون سببا لايجاب الكفارة في اليمين بالله او لايجاب الجزاء وهو الطلاق والعتاق بعد فسخ اليمين
الحنث فسمي ان اليمين سبب الكفارة او سبب الطلاق والعتاق باعتبار ما يؤول اليه وتسمية الشيء باسم ما يؤول اليه طريق
من طرق المجاز كما في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا والعصر انما يتحقق في العنب لا في الخمر لكن سمي العنب خمرا لانه يؤول اليه

قد يؤول اليه فسمي العنب باسم ما يؤول اليه وانما قلنا ان التعليق ليس بسبب للطلاق والعتاق لان المعلق لتعلق
يمنع نفسه من الشيء الذي يقع الطلاق والعتاق عند وجوده والشيء الذي هو مانع عن ثبوت الحكم كيف يكون
طريقا وسببا لثبوت ذلك الحكم والشيء لا يوضع لضده حقيقة ولما لم يكن التعليق عندنا سببا قلنا بصحة التعليق
بالملك موجودا في الحال لان المتعلق ليس بطلاق ولا هو سبب للطلاق حقيقة ولكن يصير سببا اي علة عند
وجود هذا الشرط ولان السببية شرعا انما تعرف بالاتصال بالمحل فاجمعنا على انه لم يتصل بالمحل والتعليق يمنع
الوصول الى المحل فلا يكون التعليق سببا كبيع الحر لعدم الاتصال بالمحل الا ان في التعليق احتمالا للسببية
ظهر في تصرف آخر وهو انعقاده يمينا لانه عقد مشروع لمقصود وفي ذلك المقصود التصرف صادف محله
وهو الذمة بخلاف بيع الحر فانه لا ينعقد اصلا يوضحه ان اليمين لا تبقى بعد الحنث بل تنفسخ فلا تكون سببا
للكفارة ولا للجزاء لان العقد لا يكون للحكم الذي يثبت بعد فسخه وهذا لان التعليق مع الجزاء متضادان لانه
ما دام التعليق قائما لا يوجد جزاؤه ولما وجد الجزاء بوجود الشرط لم يبق التعليق لانه لم يبق قوله انت
طالق وانت حرة وانه ليس بمعلق فعلم بهذا ان الجزاء انما يثبت عند انفساخ التعليق وارتفاعه وكذلك اليمين
بالله والحكم ابدا انما يثبت عند ثبوت العلة وتقررها لا عند انفساخها واضمحلالها فلا يكون اليمين سببا
للكفارة ولا التعليق سببا للجزاء فلذلك لم يجز التكفير بعد اليمين قبل الحنث لا بالمال ولا بالصوم وصح تعليق
الطلاق بالملك بناء على هذا عندنا قوله والشافعي جعله سببا هو في معنى العلة قيده به لئلا ينتقض بالسبب
الحقيقي فانه لا يضاف اليه الحكم لا وجوبا ولا وجودا على ما مر فلما جعله الشافعي في معنى العلة جوز التكفير بالمال قبل
الحنث ولم يجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك على ما مر ذكره في مسئلة التعليق قوله وعندنا لهذا المجاز
شبهة الحقيقة اي للتعليق الذي يسمى سببا مجازا شبهة حقيقة السببية والمراد من السبب العلة اي شبهة حقيقة العلة
خلافا لزفر رحمه الله فالحاصل ان مذهبنا مذهب وسط بين المذهبين فان عند الشافعي في التعليق حكم حقيقة العلة
الا انه تأخر حكمها للشرط كما في البيع بشرط الخيار وعند زفر في مقابلته ليس للتعليق حكم حقيقة العلة ولا شبهة
الحقيقة وعندنا ليس له حكم الحقيقة ولكن له حكم شبهة حقيقة العلة وظهر ثمرات المذاهب بحيالها وقد ذكرت
ثمرة مذهب الشافعي رحمه الله واما عند زفر رحمه الله فلما لم يكن له حكم حقيقة العلة ولا شبهتها لم يحتج في بقائه ولا
في انعقاده الى المحل فيقول حتى جوزنا ابتداء تعليق الطلاق الثلاث بنكاح مع ان ملك المحل حال التعليق معدوم اصلا
واما اشتراط المحل بالملك في سائر التعليقات لا باعتبار ان للتعليق شبهة العلة بل اشترط ذلك ليترجح
جانب الوجود على جانب العدم حال وجود الشرط بالاستصحاب لان الاصل في كل موجود بقاؤه لتفيد التعليق
فائدته وهي المنع عن الاقدام على وجود الشرط واما عندنا فلما كان للتعليق شبهة حقيقة العلة شرط بقاء المحل
لبقاء تلك الشبهة فان حكم الشبهة يؤخذ ابدا من حكم الحقيقة فلما لم تستغن حقيقة العلة عن بقاء المحل
كذلك شبهة العلة لم تستغن عن بقاء المحل بل تفتقر الى بقاء المحل فلما ازال ذلك المحل بارسال الثلاث
لم يبق التعليق اصلا لان التعليق يمين وكما يشترط وجود المحل لانعقاد اليمين ابتداء كذلك يشترط وجوده لبقائها
ايضا لما عرف في مسئلة الكوز وهو معنى قوله وتبين ذلك في مسئلة التنجيز فان صورة التنجيز المختلف فيها ما اذا

وان لم يكن الملك

سببا

قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها قبل دخول الدار انت طالق ثلاثا ثم تزوجت غيره ودخل بها
ثم تزوجت الاول فدخلت الدار لا يقع شيء عندنا وعند زفر رحمه الله يقع الطلاق واما اذا لم يكن التنجيز ثلاثا
لا يبطل التعليق بالاتفاق وان كان الطلاق بائنا لان زوال الملك بعد اليمين لا يبطلها لبقاء المحل وانما يبطلها
زوال المحل لان الجزاء طلقات هذا الملك وقد انتهت الطلقات فلا يبقى اليمين لانعدام المحل قوله لان
شرع للبر الى آخره بيانه ان هذه الكوائن الآتية من الجائزات مترددة في حق المتصرف بين ان يفعل هذا
او لا يفعل او بين ان يفعل هذا وان يفعل هذا وقصد ان يفعل احدهما على طريق التعيين ولكن لم يستوثق
على نفسه بعد بان يمضي على ما قصد او لا يمضي وان كان يترجح جانب المضي عنده باعتبار قصده ولما لم يتوثق
الاستيثاق اكده باليمين التي هي عبارة عن القوة ليتقوى بها على تنفيذ ما قصد وكذلك في جانب العدم
بان ادخل في التعليق حرف الشرط في المثبت فان حرف الشرط اذا دخل على الاثبات في التعليق كان المقصود
وهو البر النفي كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان مقصود الزوج من هذا التعليق عدم الدخول
واذا دخل حرف الشرط على النفي كان المقصود منه الاثبات كما في قوله ان لم تدخلي الدار اليوم فانت طالق
فان المقصود منه وجود الدخول وهو البر فلما كان شرعية اليمين لتحصيل البر على وجه التأكيد وذلك اما
في المنع كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق او في الحمل كما في قوله ان لم تدخلي الدار فانت طالق ازداد
التأكيد بان يكون البر مضمونا بالجزاء على معنى انه يلزم الجزاء عند ترك البر وقبل ترك البر كان له شبهة لزوم
الجزاء لكون البر واجب الرعاية فيتحقق معنى اليمين وهو القوة المانعة عن الفعل او القوة الحاملة
على الفعل فكان لزوم الجزاء عند فوات البر مانعا عن تفويت البر وذلك لان لزوم الجزاء على تقدير تفويت
البر ضرر عليه وخوف وقوع الضرر يحمله على تحقيق البر وهذا لان الضرر في اليمين بالله ظاهر لان الجزاء فيه الكفارة
ووجوب الكفارة للزجر نظرا الى جانب العقوبة فكان ضررا وكذلك في اليمين بالطلاق والعتاق لان زوال
الملك ضرر محض حتى لم يشرع في حق الصبي لا بنفسه ولا بوليه واذا كان البر مضمونا بالجزاء لهذا المعنى
صار للجزاء قبل فوات البر شبهة الثبوت كالغصب مضمون بالقيمة بمعنى انه يلزمه رد القيمة عند فوات رد
المغصوب كان للقيمة حال قيام المغصوب شبهة الثبوت ولذلك دل على وجوب القيمة على الغاصب حال قيام
المغصوب فكان وجوبها بطريق الشبهة مسائل منها ان ابراء المالك الغاصب عن الضمان يصح حتى لو هلك
بعد ذلك لم يجب الضمان مع ان الابراء عن العين لا يصح لان الابراء انما يكون في حق الديون الواجبة في الذمة
والعين لا تجب في الذمة فلا يصح الابراء عنه ومنها ان الغاصب اذا ادى القيمة يملك المغصوب من حين
الغصب انما يملكه باداء القيمة ولو لم يكن الغصب في الحال سببا لوجوب القيمة لما ملكه من وقت الغصب ومنها
ان الرهن يصح بالمغصوب مع ان الرهن لا يصح الا بالدين القائم في الحال او بالدين الذي يجب بعده ومنها
ان الكفالة تصح بالمغصوب حتى انه يلزم على الكفيل رد العين حال بقائها ودفع القيمة حال هلاكها كذا
ذكره في اداء الفقهاء مع ان الكفالة بالمال لا تصح الا بالدين الصحيح وبدل الكتابة لانه ليس بدين صحيح
ومنها ان ضمان الغصب يمنع وجوب الزكاة في ماله في مقدار المغصوب وان كان المغصوب قائما كما في المديون

اليمين م

كذا نقل عن الامام مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله فهذه المسائل تصح قوله ويكون للغصب حال قيام العين شبهة
ايجاب القيمة والى هذا اشار في الهداية بقوله وقيل الموجب الاصلي في الغصب القيمة ورد العين مخلص ونظير ذلك
في بعض الاحكام واذا ثبت ان الطلاق المعلق بالشرط له شبهة ثبوت الطلاق قبل وجود الشرط وشبهة الطلاق
لا تستغني عن محل صالح للطلاق كحقيقة الطلاق لان الشبهة دلالة الدليل مع تخلف المدلول وفقط لا يدل الدليل على
ثبوت المدلول في غير المحل الا ترى انه لا يمكن جعله الدليل على ثبوت الطلاق في البهيمة لانعدام المحل واذا كان المحل شرطا
لبقاء شبهة الطلاق وهي التعليق لا يبقى التعليق عند انعدام المحل بارسال الثلاث وهو معنى قوله فاذا فات المحل
بطل اي فات المحل بارسال الثلاث بطل التعليق ثم يرد على هذا التقرير تعليق الطلاق بالملك فوجه الورود هو
ان في التعليق لما ثبت شبهة العلية استدعى التعليق بقاء المحل ليبقى التعليق وفي التعليق بالملك وهو ما اذا
قال الرجل لامراة اجنبية ان تزوجتك فانت طالق لا ملك فيها اصلا فينبغي ان لا يصح التعليق بالطريق الاولى فوجه الاولوية
هو ان البقاء اسهل من الابتداء الا ترى ان الهبة لا تنعقد في الشائع ابتداء وتبقى في الشيوع الطاري بقاء كما اذا
وهب كل الدار لرجل ثم تفاسخا في النصف فانه يصح وعدة الغير تمنع صحة ابتداء النكاح ولا تمنع بقاءه وله
نظاير من باب العزيمة والرخصة وايضا ان في الاول يملك تنجيزه فيملك تعليقه لوجود المحل وههنا لا يملك
تنجيزه لعدم المحل فينبغي ان لا يملك تعليقه وهو قوله خلاف الطلاق بالملك فانه يصح في مطلقة الثلاث وانما تعليق صح
قيد بقوله في مطلقة الثلاث مع ان الحكم في جميع الاجنبيات سواء في صحة التعليق بالملك لان مطلقة الثلاث ابعد
حقه من الحل بالنسبة الى ساير الاجنبيات لان نكاح غيرها يصح بدون واسطة الحلال وهي لا تحل بدون الوسايط
من انقضاء عدة المطلق ونكاح الغير ودخولها وطلاقه وانقضاء عدته ثم الجواب عن هذا الورود من وجهين
وتوجيهه اما الوجه الاول فهو ان الملك لو كان موجودا بطريق الظاهر عند وجود الشرط وهو ما اذا علق الرجل
طلاق امراته بدخول الدار كانت اليمين صحيحة باعتبار استصحاب الحال وان كان من الجائز ان يكون دخولها بعد
زوال الملك فاذا كان الملك متيقن الوجود عند وجود الشرط اولى ان يصح والدليل على ان المعتبر في اليمين وجود الملك
ظاهرا انما اذا قال الرجل لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق لا تنعقد اليمين حتى اذا تزوج ووجد الملك عند دخول الدار
لا تطلق لان اليمين لم تنعقد لان دخول الدار ليس بسبب لملك الطلاق ولا هو مالك لطلاقها في الحال حتى يستدل
على بقاء الملك عند وجود الشرط فاما ههنا تيقن بوجود الملك حال وجود الشرط فاولى ان تصح ثم لا يدل عدم
ملك التنجيز على عدم ملك التعليق الا ترى ان من قال لجاريته اذا ولدت ولدا فهو حر صح بالاتفاق وان كان لا
يملك تنجيز العتق في الولد المعدوم وكذلك اذا قال لامراته الحايض اذا طهرت فانت طالق كان هذا طلاق السنة
وان كان لا يملك تنجيزه في الحال ولان الملك صفة للمحل وفي الشرط يرجع الى صفة المحل يستوي البقاء والابتداء فلا يكون
فيه الاولوية باعتبار البقاء واما الاولوية لما ذكرنا ان الملك في التعليق بالملك متيقن الوجود لان الزوج بسبب ملك
الطلاق لا محالة يحصل عند وجود الملك فائدة اليمين وهي التخويف بوقوع الجزاء عند وجود الشرط وذلك انما يكون بالملك
في المستقبل بحق الملك لا محالة حينئذ يكون الجزاء واقعا لا محالة فكان هذه اليمين الصحيحة اقرب لحصول فائدتها على وجه التيقن
واما الوجه الثاني فهو التفسير المطابق لما ذكر في الكتاب لانه اخذ من اشارات الجامع وهو الامام الاجل

٦

فخر الاسلام البزدوي رحمه الله وذكر هو هذه النكتة في جامعه الصغير بنوع بيان فقال ان عقد اليمين في قوله لامراته
ان دخلت الدار فانت طالق تتضمن شبهة ايجاب الجزاء الا ترى ان قيام الملك شرط فشرط لبقايه بقاء المحل
وههنا اي في قوله ان تزوجتك فانت طالق لو بطلت شبهة ايجاب الجزاء لان الطلاق تعلق بما له شبهة بالعلل وهو
النكاح لان ملك الطلاق يستفاد به فيبطل تلك شبهة الايجاب كما يبطل حقيقة الايجاب بالتعليق بحقيقة العلة
وذلك ان تقول العبد ان اعتقتك فانت حر واذا بطلت الشبهة لم يشترط قيام المحل قلت انما يبطل
شبهة الايجاب وهي تطليق التعليق عند التعليق بشبهة العلة وهي النكاح لان النكاح في معنى علة العلة وهي تقتضي عدم
الملك في المحل لان النكاح انما ينعقد في الاجنبيات لا في المنكوحات لانه حينئذ يكون اثبات الثابت وشبهة الايجاب
وهي مطلق تعليق الطلاق بالشرط تقتضي الملك لما عرف ان شبهة الايجاب تعتبر بحقيقة الايجاب ولكن لم يتمسك في القوة
بمقابلة علة العلة فبطلت عند معارضة علة العلة فلم يشترط لذلك قيام الملك في المحل عند التعليق بالنكاح قوله
لان لذلك الشرط حكم العلل اي للنكاح في قوله ان تزوجتك حكم التطليق لان ملك الطلاق انما يستفاد
من النكاح فكان النكاح علة للعلة وعلة العلة علة بمعنى انه قد يضاف الحكم اليها كما في قود
الدابة وسوقها قوله فصار ذلك معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه اي كونه معلقا بما هو علة معنى صار معارضا
في اقتضاء عدم المحلية لشبهة كونه علة في الحال في اقتضاء المحلية يعني ان شبهة العلة في التعليق على ما ذكرنا اقتضت
قيام المحل من حيث انه تعليق وان كان التعليق بالنكاح لما انا لما ابتنا الدليل على مطلق التعليق انه شبهة
الايجاب دخل تحته التعليق بالنكاح ايضا وهو مقتضى لمحل الطلاق وايضا لان الشبهة ملحقة بحقيقة العلة فكما ان
حقيقة العلة لا تستغني عن المحل فكذلك شبهتها على ما ذكرنا في التعليق بدخول الدار الا ان كونه معلقا بما هو علة
معنى يقتضي عدم المحلية لان النكاح انما يفعل في الاجنبية لا في المنكوحة فتعارضا فرجحنا هذا الجانب وهو
جانب معنى العلة واشترطنا عدم المحلية لما ان معنى العلة علة حتى يضاف اليه الحكم كما ذكرنا وشبهة العلة ليست
بعلة فترجح ما اقتضته العلة بمعنى اي يترجح ما اقتضته شبهة العلة اعني التعليق بدخول الدار فان
شبهة العلة وهي بالمعنى المعارض فوقنا ما اقتضته من اشتراط المحلية فوضح الفرق قوله لهذه الشبهة
السابقة عليه اي على ذلك الشرط الذي هو في حكم العلل لان هذه الشبهة وهي شبهة العلة التي في التعليق بدخول
الدار سبق ذكرها على ذكر هذا المعارض الذي هو تعليق الطلاق بملك النكاح قوله واما العلة فتفسيرها
لغة اسم لحال تتغير بحلوله حكم حال المحل او اسم لما احدث امرا بحلوله لا عن اختيار كالمرض يسمى علة لتغير حكم
حال الانسان بحلوله لا عن اختيار المريض ولذلك الجرح علة الموت اذا سرى الم هذا الحد ولا يسمى الجارح علة
لانه مختار وغير حال في المجروح ولهذا لم يجز وصف القديم جل ذكره بالعلة لانه تعالى انشاء عن اختيار ولا
يوصف بالحلول وذكر فخر الاسلام رحمه الله وكل وصف حل بمحل وصار به المحل معلولا وتغير حاله معا فهو علة
كالجرح بالمجروح ثم في احكام الشرع عبارة عن معنى يحل في المنصوص وتغير حكمه بحلوله فهو من الخصوص الى
العموم ويوقف عليه بالاستنباط فان قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل غير حال الحنطة وذلك في الحنطة
وصف وهو حال ابيها وهو كونه مكيلا موثرا في الماله وتغير حكم المحل بحلوله فكان علة الحكم الربوا فيه حتى ان

لما لم يعمل العلل الذي لا يدخل تحت الكيل لا يغير حكم العقد فيه بل يبقى بعد هذا النص على ما كان عليه قبله وكذلك
البيع علة للملك شرعا والنكاح علة للحل شرعا والقتل العمد علة لوجوب القصاص شرعا باعتبار ان الشرع جعلها
موجبة لهذه الاحكام وقد بينا ان العلل الشرعية لا تكون موجبة بذواتها وانما الموجب للحكم هو الله تعالى
الا ان ذلك الايجاب غيب في حقنا فجعل الشرع الاسباب التي يمكننا الوقوف عليها علة لوجوب الحكم في حقنا
للتيسير علينا فاما في حق الشرع فهذه العلل لا تكون موجبة شيئا وهو نظير الاماتة فان المميت والمحيي هو
الله تعالى حقيقة ثم جعلها مضافة الى القاتل بعمل القتل فيما يبتنى عليه من الاحكام ولذلك الجزاء للاعمال
فان المعطي للجزاء هو الله تعالى بفضله ثم جعل ذلك مضافا الى عمل العامل بقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون
فهذا هو المذهب المرضي المتوسط بين الطريقين لا كما ذهب اليه الجبرية من الغاء العمل اصلا ولا كما ذهب اليه
القدرية من الاضافة الى العمل حقيقة وجعل القاتل مستبدا بعمله كذا في التقويم واصول الفقه لشمس الائمة
السرخسي رحمه الله ثم العلة الشرعية تنقسم الى سبعة اقسام علة اسما ومعنى وحكما وهي الحقيقية في الباب وعلة
اسما لا معنى ولا حكما وهو المجاز فيه وعلة اسما ومعنى لا حكما وعلة هي في حيز الاسباب لها شبه بالاسباب وصف
له شبه العلل وعلة معنى وحكما لا اسما وعلة اسما وحكما لا معنى ثم المراد من كون الوصف علة اسما هو ان يضاف
الحكم اليه بلا واسطة في الاضافة فاضافة الحكم الى العلة كما يضاف الملك الى الشراء ومن كونه علة معنى هو ان يكون
مؤثرا في الحكم كتاثير الغنى في المواساة ومن كونه حكما هو ان يثبت الحكم متصلا به ولا يتراخى عنه كثبوت الملك
بالشراء المطلق متصلا به ثم اختلف مشايخنا في العلة الحقيقية التي هي القسم الاول مثل البيع المطلق للملك والنكاح
للحل هل يجوز ان يتراخى عنها الحكم منهم من جوز ذلك ولكن قال لا يجوز كون العلة خالية عن الحكم فاما يجوز ان
لا يتصل الحكم بها ولكن يتاخر لمانع والاصح عندنا انه لا يجوز تاخر الحكم عن هذه العلة ولكن الحكم يتصل ثبوته بوجود
هذه العلة بعد صحتها لا محالة وهو عندنا بمنزلة الاستطاعة مع الفعل لا بوجود القول انها تسبق الفعل كذا ذكره الامام
شمس الائمة السرخسي رحمه الله واما وجه القول الاول فان العلل الشرعية بها لم توجد لم تؤثر في غيرها ولذلك لا بد
من تصور وجود المؤثر قبل وجود الاثر حتى لا يكون الاستطاعة مع الفعل فانها عرض لا يبقى زمانين فلما وجد انعدم ولا تصور
ثبوت الحكم بعد العلة فلا يمكن القول بتقدمها على الفعل والا يلزم حصول الفعل بدون القدرة وخلو القدرة
عن الفائدة فاما العلل الشرعية فهي في حكم الجواهر حتى جوزنا الاقالة بعد اوقات ولولا قيام البيع لما صحت
ولكنا نقول ان الاصل هو وفاق المشروع والمعقول فانها اعراض حقيقة فكانت كالاستطاعة في عدم قبول البقاء
واما قولهم فانها تبقى لانها في حكم الجواهر فنقول ان بقاءها شرعا ضروري فلا يظهر في غير احكام الشرع وما نحن بصدده
من هذا القبيل فقلنا ان اقترانها مع احكامها معا كالشرط مع المشروط فان وجودهما على وجه التعاقب بخلاف العلة
مع المعلول فان وجودها على وجه الاقتران وثمرة هذين الاصلين تظهر في مسالتين احدهما ان الحالف لو قال العبد
ان بعتك فانت حر فباعه لا يعتق لان المعلول وهو ملك المشتري يسبق وجوده على وجود المشروط وهو العتق فبعد ما
خرج عن ملكه لا يثبت العتق وكذلك لو قال العبد اذا جاء يوم الفطر فانت حر فجاء يوم الفطر يجب عليه صدقة الفطر
وان عتق العبد لان وجوب صدقة الفطر معلول الراس فكان مقدما على وجود المشروط وهو العتق فعلم بهاتين المسلتين

بخلاف هم

ان المعلول يتبع وجودا من وجود المشروط قوله عايضا والمراد جواب الحكم ابتداء هذا احتراز عن العلة
المعلقة بالشرط فان المعلق ليست بعلة عندنا قبل وجود الشرط وانما تصير علة عند وجود الشرط فينقلب
ما ليس بعلة علة فلم يكن علة المعلق ابتداء بل انقلابية وكذلك القتل العمد لا يجاب الدية عند الصلح
لم يكن ابتداء فان موجب القتل العمد عندنا القصاص عينا لا الدية وكان قوله ابتداء احترازا عن مثل هذه العلل
فان مثل هذه العلل ليست بعلل على الحقيقة لان العلة الحقيقية هي التي وضعت لحكمها بعينه قصدا وتوجبه فورا
بلا تراخ واما العلة اسما لا معنى ولا حكما فيانها فيما ذكرنا من تعليق الطلاق والعتاق بالشرط واليمين بالله قبل الحنث
لان العلة معنى وحكما ما يكون الحكم عند تقرره لا عند ارتفاعه وبعد الحنث لا يبقى اليمين بل يرتفع فلذلك بعد وجود
الشرط اليمين في الطلاق والعتاق لا يبقى اليمين وانما سمي علة اسما لانه بعد الحنث يضاف الطلاق والعتاق
الى قوله انت طالق او انت حر حتى ضمن شهود التعليق لا شهود وجود الشرط على ما ذكرنا في مسايل التعليق ولم
يذكر هذا القسم هنا لما انه ذكره قبل هذا في التعليق بالشرط واما العلة اسما ومعنى لا حكما فنحو البيع الموقوف
فانه علة للملك اسما من حيث انه في حقيقة موضوع لهذا الموجب ومعنى من حيث انه
معتقد شرعا بين المتعاقدين لافادة هذا الحكم فكان مؤثرا فيه وليس بعلة حكما لان حكمه تراخى لمانع لما في ثبوت الملك
من الاضرار بالمالك في خروج العين عن ملكه من غير رضاه فاذا زال المانع بوجود الاجازة منه يستند الحكم
الى وقت العقد حتى يملكه المشتري بزوائده فظهر انه كان علة لا سببا وكذلك البيع بشرط الخيار للبائع علة اسما
ومعنى لا حكما لان شرط الخيار دخل على حكم البيع دون السبب الذي هو اصل البيع لان دخول الشرط فيه
على خلاف القياس ولو جعل داخلا على السبب لدخل على الحكم ايضا واذا دخل على الحكم لم يدخل على السبب فكان
اقلهما خطرا اولى فاذا ظهر ان الشرط دخل على الحكم خاصة عرفنا ان البيع بهذا الشرط علة اسما ومعنى
لا حكما حتى ان المانع اذا زال ملك المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة ولكن الفرق بين البيع الموقوف
وبين البيع بشرط الخيار ان اصل الملك لما كان معلقا بالشرط لم يكن قبل الشرط موجودا اصلا فلذلك
لم يتوقف اعتاق المشتري في هذه الحالة فلم ينفذ بثبوت الملك له عند سقوط الخيار وفي البيع الموقوف ثبت
صفة التوقف في الملك وتوقف الشيء لا يعدم اصله فلذلك اعتاقه بصفة التوقف ايضا فينفذ بنفوذ الملك
بالاجازة واما العلة التي في حيز الاسباب فعقد الاجارة فانه علة اسما ومعنى وحكما لان الاجارة تتناول المعدوم
حقيقة والمعدوم لا يكون محلا للملك ولهذا لم يثبت الملك في الاجرة لانعدام العلة حكما وتملك بشرط
التعجيل لوجود العلة اسما ومعنى وهو معنى قوله ولهذا صح تعجيل الاجرة ولكنه يشبه الاسباب لان العقد
في الحكم حقيقة وهو ملك المنفعة صار مضافا الى ما يتراخى الى حال وجود المنفعة فلذلك يقتصر الملك في الاجرة
على حال استيفاء المنفعة لهذا ولا يثبت مستندا الى وقت العقد لان اقامة العين مقام المنفعة في صحة
الايجاب دون الحكم وهذا على ان البيع مع الخيار للمشتري حيث لو عجل المشتري الثمن لا يملك البائع ذلك الثمن
والفرق ان المانع لثبوت الحكم وهو الخيار دايم فلا يثبت الملك مع قيام المانع كالمديون اذا عجل الزكوة قبل
الحول وادى لانه المؤدى زكوة بعد تمام الحول لان المانع وهو الدين قائم فلم يظهر حكم ذلك السبب مع قيام

ح ص

ذلك المانع بخلاف الاجارة لان امتناع الملك في المنفعة ليس لمانع بايهم فان العقد مطلق عن الشرط وكان منعقدا
في حق البدل لوجود محله وهو الذمة وانما عدم الانعقاد في المنفعة لعدم المحل لكن لم يثبت ملك البدل قبل
القبض مع الانعقاد في حقه للمساواة بين البدلين فاذا جاء التعجيل سقط اعتبار المساواة لان اعتبارها
كان لحق المستاجر وهو قد اسقط حقه فوجب الاعتبار قوله لما فيه من معنى الاضافة اي لما في عقد الاجارة
اضافة ملك المعقود عليه وهو المنفعة الى وقت وجود المنفعة اي لم يثبت ملك المنفعة للمستاجر متصلا بعقد الاجارة
كما في الشرى بل تراخى الى وقت وجود المنفعة فلما تراخى ملكها ولم يستند حين ملكها الى وقت عقد الاجارة كما
استند في البيع بشرط الخيار عند سقوط الخيار اشبه الاسباب من هذا الوجه قوله وكذلك الايجاب مضافا الى
وقت كما في قوله انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لا حكما كما اذا نذر التصدق فقال لله علي ان اتصدق بدرهم غدا
فتصدق في اليوم جاز عن المنذور للحال وكذلك قال ابو يوسف رحمه الله في النذر بالصوم والصلوة اذا اضافه
الى وقت في المستقبل يجوز تعجيله قبل ذلك الوقت لوجود العلة اسما ومعنى وان تاخر حكم وجوب الاداء الى مجي
ذلك الوقت كالصوم في حق المسافر كذا ذكره الامام شمس الايمة السرخسي رحمه الله وعن هذا قالوا في الحلف لا يطلق فاضاف
الطلاق الى وقت معين يحنث في الحال بخلاف ما اذا علق لان التعليق ليس بسبب في الحال وذكر شمس الايمة السرخسي رحمه الله
في فصل تقسيم السبب فالاضافة الى وقت لا تعدم السببية معنى لما تعدمها التعليق بالشرط والمعنى ما قلنا في قوله تعالى
فعدة من ايام اخر انه لا يخرج شهود الشهر من ان يكون سببا حقيقة في جواز الاداء وفي قوله تعالى وسبعة اذا رجعتم
يخرج التمتع من ان يكون سببا لصوم السبعة قبل الرجوع منى حتى لو اداه لا يجوز لانه لما تعلق بشرط الرجوع
فقبل وجود الشرط لا يتم سببه معنى فهاهنا اضاف الصوم الى وقت فقبل وجود الوقت يتم السبب فيه معنى قوله من
فلما تراخى حكمه اشبه الاسباب اي فلما تراخى حكم النصاب عن ملك النصاب كان النصاب اشبه بالاسباب
شابهه الى العلل اوضح مشابهته بالاسباب بوصفين بقوله الا يرى انه انما تراخى الى ما ليس بحادث به والى ما هو شبيه
بالعلل فاراد بقوله ما ليس بحادث به النماء فان وجوب الزكوة متراخ الى وجود النماء وهو حولان الحول الذي
هو مقام زيادة المال التي تحصل بالتجارة بالنصاب وحولان الحول ليس من موجبات النصاب وكان هذا احترازا
عن علة العلة التي تراخى حكمها الى ما هو حادث بها كالرمي فانه يوجب تحرك السهم ومضيه في الهوا ونفوذه في المرمي
فيحصل الوصف الاخير وهو النفوذ علة القتل ولما كانت هذه الوسايط من موجبات الرمي كان الرمي علة لمباشرة
القتل موجب القصاص في الرامي وان تراخى حكمه الى الوسايط ولكن تلك الوسايط لما كانت حادثة عنه لم تعتبر
وسايط وعن هذا نرجح جانب العلية في مرض الموت حتى يثبت الانحجار عند الموت مستندا الى اول المرض في التصرفات
لما ان حكم المرض تراخى الى الموت والموت انما حصل بترادف الالام وهو من موجبات المرض لم تعتبر واسطة وكان علة
الحجر من اول المرض ثم لما لم يكن الحادث في مسلتاما من النصاب فتراخى حكمه لاجله اعتبر واسطة وكذلك التناسل
والتوالد بمعنى الزمان فانما تحصل بالذكور والاناث فاعتبر واسطة فكان النصاب شبيه السببية كما في دلالة
السارق ولذلك قوله والى ما هو شبيه بالعلل يوضح شبه سببية النصاب وفي ذلك تراخى حكمه الى ما هو علة حقيقة كان النصاب
سببا حقيقة لا علة كما في دلالة السارق فان السارق لما كان صاحب علة حقيقة كان الدال صاحب سبب حقيقة ولما تخلل هنا

بين النصاب وحكمه ما هو شبيه بالعلل كان للنصاب شبه السببية اذ الحكم ثبت على حسب الدليل وانما قلنا ان النماء
شبيه بالعلل لان النماء يوجب المواساة ويكون له اثر في وجوب الزكوة والوجه الصحيح فيه ان يقال ان النماء
وصف فكان في معنى العلية لان العلة وصف يحل بالمحل فيتغير به حال المحل فكان للنصاب شبهة السببية بهذين الوجهين
قوله ولما كان متراخيا الى وصف لا يستقل بنفسه اشبه العلل وهذا الوصف يوجب شبهة النصاب بالعلل وذلك
لان حقيقة السبب ان يكون الحكم متراخيا الى ما يستقل بنفسه كما في دلالة السارق فان السارق صاحب علة
فاعل باختياره مستبد بنفسه فكانت الدلالة سببا محضا فلما تجاذب طرفا النصاب الى شبه السببية والى شبه
العلية وترجحنا جانب كون النصاب علة على جانب كونه سببا لانه بالنظر الى الاصل علة لان ملك النصاب يوجب المواساة
من غير نظر الى وصف النماء وبالنظر الى الوصف وهو النماء سبب لتاخر وجوب الاداء الى ما هو شبيه بالعلل والاصل
راجح على الوصف فترجح شبه كونه علة قوله ومن حكمه انه لا يظهر وجوب الزكوة في اول الحول قطعا لافادت
وصف العلة لان العلة مال نام والعلة بدون وصفها لا تعمل كالارض في العشر والخراج فانها لا توجبهما بدون وصف النماء
وهو حقيقة الخارج في العشر والتمكن من الزراعة في الخراج فلم يكن الوجوب ثابتا من اول الحول فلذلك لا ينقطع القول بكون المعجل
زكوة لكن لا يكون له حق الاسترداد اذا انتقص النصاب في اخر الحول فيما اذا وقع المودى في يد الفقير لوقوعه صدقة تطوع
واما اذا كان في يد الساعي فصل لانه يسترده لانه لما وقع في يد الفقير تم الاخراج الى الله تعالى ووقع موقعه وانما التوقف
في وصف الزكوة بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار لانه وجدت العلة ولم يتخلف منها الا ان عدم الاجازة
منعها عن ان تعمل ملزمة دفعا للضرر فلما زال المانع ثبت الحكم من حين وجود العلة وهي الايجاب بكماله حين وجدت
قوله لكن يصير زكوة بعد الحول اي يصير المعجل زكوة بعد الحول وقد ذكرنا فايدة وقوعه بعد الحول وهي ما ذكره الامام شمس الايمة
رحمه الله فانه اذا تم الحول ونصابه غير كامل كان المودى تطوعا ولكن يرد على هذا ما ذكره صاحب الهداية في التجنيس وهو
اذا عجل المودي زكوته ووقع ما ادى الى الفقير المسلم فصار غنيا او ارتد والعياذ بالله قبل تمام الحول جاز عن زكوته
لان العبرة لوقت الاداء لا لاستناد الوجوب الى اول الحول فصار كما اذا ادى بعد الوجوب قوله وكذلك
مرض الموت علة لتغير الاحكام اي الاحكام التي تتغير بمرض الموت وهي تغير تصرفه فيما له من الكل الى الثلث فانها
كلها من الهبة والصدقة والمحاباة والاقرار والوصية انما تنفذ في الثلث مستندا الى اول المرض
اذا اتصل الموت فاما الاحكام التي تتعلق بنفس المرض كرخصة الفطر في الصوم والصلوة قاعدا او مضطجعا و
غيرها تثبت بنفس المرض سواء مرض يعقبه برؤ او هلاك قوله الا ان حكمه اي حكم مرض الموت وهي الانحجار عن التصرف
في ثلثي ماله يثبت بالمرض الذي يتصل به الموت فاشبه الاسباب من هذا الوجه من حيث ان الموت الذي هو حقيقة علة
الانحجار يتخلل بين الانحجار عن التصرف في ثلثي ماله وبين المرض فكان مرض الموت شبه السبب من هذا الوجه لان
السبب الحقيقي هو ان يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب كالرهن لما كان الموت مضافا الى المرض بسبب ترادف
الالام وترادف الالام حادث بالمرض كان تراخي تغير الاحكام وهو تراخي الانحجار عن التصرف بغير واسطة
من موجبات المرض فهنا وقع مرض الموت السبب الحقيقي فقلنا انه علة لتغير الاحكام اسما ومعنى لا سببا وعن هذا قال وهذا
اشبه بالعلل من النصاب اي مرض الموت اشبه بالعلل من النصاب لان تراخي الحكم يقع هاهنا بواسطة وهي الموت من موجبات

بانه [illegible] زكوة فانه لو نقص [illegible] في اخر الحول [illegible] والا [illegible] تطوع

الحول

المرض واداؤه مرادف للإلم فكان مرض الموت منزلة علة العلة واما تراخي وجوب الزكوة بواسطة حولان
ايس مع موجبات النصاب فلذلك كان شبهه بالعلة في مرض الموت غالبا بالنسبة الى النصاب وكذلك شرى القريب
فانه نظير مرض الموت من حيث ان تأخر الحكم بتقدير الواسطة من موجبات الشرى فكان الشرى في التحقيق علة العلة
وذلك لان الشرى علة الملك والملك في ذي الرحم المحرم موجب العتق لحديث هو قوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه
واضيف الحكم الى علة العلة فقيل شرى القريب اعتاق ثم لم يتأخر الحكم ههنا زمانا بخلاف مرض الموت فان تراخي
الإلم فيه بالامتداد بتكرر الامثال بخلاف الشرى هو الملك يثبت مقارنا بعلته وهي الشرى وكذلك حكم الملك في
القريب هو العتق يثبت مقارنا لعلته وهي الملك لما ان العتق لا يتصور دون الملك لقوله عليه السلام لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم فيثبت العتق
مقارنا بالشرى ضرورة لانه مقارن المقارن فشبه مقارنته بلا واسطة ضرورة لكن بواسطة وهي الملك العلة به قطعا على ما
ذكرنا من انه لا يوجد العتق بدون الملك كالرمي فانه علة القتل بالوسائط لكن الوسائط من موجبات الرمي وآثاره
فاضيف القتل الى الرمي فصار الرامي قاتلا ولم تورث الوسائط شبهة في وجوب القصاص لكون الرمي علة وكان الرمي
اشبه بمرض الموت من شرى القريب لما ان الوسائط فيه للامتداد كتراد في الإلم وهي تحرك السهم ومضيه في الهواء ونفوذه
في المقصود واما الوصف الذي له شبهة العلل فكل حكم تعلق بوصفين مؤثرين لم يتم نصاب العلة الا بهما فلكل واحد منهما شبهة
العلة ونظيره احد وصفي علة الربوا فان الجنس بانفراده يحرم النسيئة ولذلك القدر لان ربوا النسيئة شبهة الفضل
يعني اذا كان لاحد البدلين في اموال الربوا نقدا وللآخر نسيئة كان للنقد شبهة فضل على الآخر لان المتأخر من النسيئة فلذلك
قلنا يثبت حرمة شبهة الفضل الذي هو فضل النقد على النسيئة بشبهة العلة وهي وجود احد الوصفين من القدر والجنس فاذا قلنا
فلذلك لم نعكس حيث لم نقل يثبت حرمة حقيقة الفضل بشبهة العلة لانه خلط بحق الطب وانما يثبت الحكم على العلة قوله مؤثرين
كالقرابة والعتق اما الملك فلانه يستفاد به الاعتاق وكان بمعنى العلة كالنكاح فانه لما استفيد به الطلاق
علة الطلاق لكونه متعلقا لكونها طلقة فلذلك ههنا الملك معمل لكونه معتقا واما القرابة فلانها تؤثر في الصلة
وفي نهايته رفعا قطع الصلة وهذه قرابة صينت عن ان ترق وهو الكاح فلان تصان عن اعلائها وهو الرق
اولى واما العلة معنى وحكما لا اسما فكل حكم تعلق بعلة ذات وصفين مؤثرين فان آخرهما وجودا علة حكما فالحاصل
ان كل حكم تعلق بعلة ذات وصفين كان لاولهما وجودا يسمى شبهة العلة ولآخرهما وجودا يسمى علة معنى وحكما لا اسما وفي
الخلاف بين فخر الاسلام وشمس الائمة رحمهما الله في اسم الاول اعني ما اذا تقدم احد الوصفين سماه شمس الائمة السبب
المحض وسماه فخر الاسلام وصفا يشبه العلة لان العلة انما تتم بهما وصاحب المختصر اتبع فخر الاسلام قوله كان
آخرهما وجودا علة حكما هذه لما مضى ان منعوا الربوا اتصاف كل واحدة منها لمعنى على حدة فقوله وجودا تمييز آخرهما
وقوله علة خبر كان وقوله حكما تمييز علة نكاته هذه نظير قوله تعالى قل بل ملة ابراهيم حنيفا حنيفا حال من المضاف اليه
لمعنى على حدة فان نصب ملة على المفعول وابراهيم غير منصرف في حالة الجر وحنيفا حال منه قوله الوجود اي
بوجود الحكم عنده قوله شبهة العلة وهي وجود احد وصفي علة الربوا من القدر والجنس فان لم
يثبت حرمة حقيقة الفضل مع قوتها لم يثبت حرمة شبهة الفضل مع ضعفها اولى الا انه قلنا انه حرمة النساء ثم
ذلك لان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا حرم الفضل وابقى حرمة النساء يزوال احد وصفي علة الربوا في قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان

فيبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد وذكر في المبسوط اعتبار ربوا النساء بربوا الفضل لا تفاوتا على ان
ربوا النساء اعم حتى يثبت في بيع الحنطة بالشعير وان كان لا يثبت ربوا الفضل وكان هذا عين نظير ما قيل في
صناعة النحو في فصل ما لا ينصرف فان هناك السببين من الاسباب التسعة يثبتان حكمين منع الجر ومنع التنوين
ولكن منع التنوين اعم حتى عم حكمه فلذلك عند حينئذ الاسمية بالاضافة او بدخول اللام يدخله الجر ولا يدخله
التنوين والمراد بقصد الاشارة بقوله هو ما لا يدخل الجمع التنوين ولم يقولوا ما لا يدخله الجر والتنوين اشارة
الى اصالة التنوين وتبعية الجر فلذلك ههنا وجود الوصفين في باب الربوا يثبت الحكمين حرمة الفضل وحرمة النساء ولكن
حرمة النساء اعم حتى عم حكمها فلذلك عند ضعف الوصفين بانعدام احدهما يثبت حرمة النساء ولا يثبت حرمة الفضل
والمعنى فيه ما ذكرنا ان الشبهة العلة يثبت حرمة شبهة الفضل لا حقيقته رعاية للتناسب بين العلة والمعلول
لان المعلول حكم العلة ونتيجتها فيثبت على حسب ثبوت العلة فلو قلنا بحرمة حقيقة الفضل عند وجود شبهة العلة
يربو الحكم على العلة ولا يبقى التناسب قوله فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يثبت حرمة شبهة الفضل الثابتة بالجودة
ايضا عند وجود احد الوصفين كما يثبت حرمة شبهة الفضل الثابتة بالنقدية فلم لا يثبت هذه وسقطت قيل
ذلك الجودة والرداءة ثابتتان بخلق الله تعالى فسقوط اعتبار الجودة بشرع الشارع جبرا ولا دلالة
للايجاد والاعدام فصارت كانها بمنزلة العدم واما جعل احد البدلين حالا والآخر نسيئة كان بصنع العباد
فحقيقة الفضل والشبهة ملحقة بالحقيقة في وصفها فلا بد من اعتبارها لوجودها بفعل من وجود اكل الفضل
الحقيقي الا يرى ان التفاوت من القليل وعن القليل تفاوت صفة لكن لما كان بصنع العباد كان معتبرا ثم لما
كان آخر الوصفين علة معنى وحكما اضيف الحكم اليه لرجحانه بوجود الحكم على الاول وذلك مثل القرابة والملك
للعتق فان الملك اذا تأخر اضيف العتق اليه حتى يصير المشتري معتقا حتى اذا اشترى نصف قريبه من احد الشريكين كان
ضامنا لشريكه ومتى تأخرت القرابة اضيف اليها حتى اذا كان العبد مشتركا بين اثنين ادعى احدهما نسبه
كان ضامنا لشريكه وعلى هذا السفينة اذا كانت تحمل مائة من وقد جعل فيها ذلك القدر فوضع انسان آخر
فيها منا فغرقت كان ضامنا للجميع لان تمام علة الغرق حصل بفعله وعلى هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله
في المثلث ان السكر منه حرام ثم المسكر الذي هو حرام القدح الاخير لان تمام علة الاسكار عنده فيكون مضافا اليه
خاصة ومحمد رحمه الله ترك هذا الاصل في هذه المسئلة احتياطا لاثبات الحرمة حتى اثبت الحرمة في الجميع كذا ذكره
شمس الائمة السرخسي رحمه الله واما العلة اسما وحكما لا معنى فمثل السفر للرخصة ومثل النوم للحدث وذلك لان
الرخصة تثبت اليه فكان علة اسما الا يرى انه اذا اصبح صائما وهو مقيم ثم سافر فافطر لم تلزمه الكفارة لوجود علة
الاسقاط اسما وان انعدم معنى وحكما في هذه الحالة في حق الصوم فان الفطر ليس بمباح له في هذا اليوم اصلا
ولذلك من حيث الحكم اي السفر علة الرخصة من حيث الحكم ايضا فان رخصة القصر والفطر يثبت عند وجود السفر
متصلا به فعلم ان السفر علة للرخصة حكما وانما لم يثبت رخصة الفطر فيما اذا كان شروع الصوم حال الاقامة لوقوعه
موجبا للاتمام حال شروعه وكون العارض اختياريا بخلاف المرض على ما يجيء واما المعنى فلان الرخصة تعلقت بالمشقة
الحقيقية لا انها اضيفت الى السفر لانه سبب المشقة فاقيم مقامها وهو الحاصل نوعان من الترخص من السبب الداعي والدليل

قوله

نفعا

ان السبب مؤثر في حصول المسبب بمعنى المقصود وهذا الوصف غير ثابت في الدليل قوله واما الشرط
لغة العلامة ومنه قوله تعالى فقد جاء اشراطها اي علاماتها لكون الساعة آتية لا محالة والصكوك تسمى شروطا
لانها اعلام على التذكر قال الامام شمس الائمة رحمه الله ومنه سمى اهل اللغة حرف ان حرف الشرط في قول القائل
ان اكرمتني اكرمتك فان قوله اكرمتك صيغة الفعل الماضي ولكن بقوله ان اكرمتني يصير اكرام المخاطب علامة لاكرامه
المخاطب اياه فكان شرطا من هذا الوجه واما معناه شريعة فهو ما ذكر في الكتاب بقوله عبارة عما يتعلق
الحكم اليه وجودا عنده جامع حتى دخل في هذا الوصف العلة فان العلة كما يوجد الحكم عندها فكذلك يوجد عندها وقوله
لا وجوبا به مانع يمنع العلة عن الدخول في هذا الحد فان وقوع الطلاق بقوله انت طالق عند الدخول الى الدخول
من حيث انه لا اثر للدخول في الطلاق لا من حيث الثبوت ولا من حيث الوصول الى المحل لكن الدخول علة ولا سببا
ومن حيث انه مضاف اليه وجودا عنده كان الدخول شرطا فيه ولهذا لا يوجب الضمان على شهود الشرط وانما
يوجب الضمان على شهود التعليق بعد وجود الشرط اذا رجعوا ثم هو منقسم على اقسام خمسة شرط محض وشرط
له حكم العلل وشرط له حكم الاسباب وشرط اسما لا حكما وكان مجازا في الباب وشرط هو بمعنى العلامة
الخالصة اما الشرط المحض فما يمتنع به وجود العلة فاذا وجد الشرط وجدت العلة فيصير الوجود مضافا
الى الشرط دون الوجوب ثم الشرط كما هو داخل فيما هو قابل للتعليق من الطلاق وغيره فكذلك هو داخل
في العبادات والمعاملات الا ترى ان وجوب العبادات يتعلق باسبابها ثم يتوقف ذلك على شرط العلم به حتى ان
النص النازل بالحكم لا يثبت حكمه قبل العلم من المخاطب فان من اسلم في دار الحرب لم يلزمه شيء من الشرائع قبل العلم به فصارت
الاسباب في العلل بمنزلة المعدوم لعدم الشرط وكذلك كل العبادات تنعدم لعدم شروطها وهي النية والطهارة
وكذلك ركن النكاح وهو الايجاب والقبول معدوم عند عدم شرطه وهو الشهادة عليه وقد ذكرنا ان اثر الشرط في
انعدام العلة وعند الشرط فيتراخى الحكم واما الشرط الذي له حكم العلل فهو كل شرط لم يعارضه علة تصلح ان يكون
علة يضاف الحكم اليه ومتى عارضته علة لم يصلح علة وذلك لما قلنا ان الشرط يتعلق به الوجود فصلح ان يشبه
بالعلل من حيث اشتراكهما في الوجود والعلل اصول في اضافة الاحكام اليها لكنها لما لم تكن عللا بذواتها استقام
ان يخلفها الشروط بيانه فيما قلنا ان حفر البئر في الطريق ايجاد شرط الوقوع بازالة المسكة عن ذلك الموضع
المانع عما تضمنه العلة وهو ثقل الماشي لا يصلح ان يضاف اليه علة للاتلاف بطريق العدوان وما هو سبب وهو مشيه
لا يصلح علة لذلك فانه مباح مطلقا فكان الشرط بمنزلة العلة في اضافة الحكم اليه حتى يجب الضمان على الحافر
ولكن لا يصير به مباشرا للاتلاف حتى لا يلزمه الكفارة ولا يحرم عن الميراث فكان لهذا الشرط شبهة العلل
حقيقتها لانه ليس بمباشرة قوله كان مشكلة مما يمسك قوله فثبت انه شرط لان العلة لما توقف عملها
الى وجود الشرط كان عدم الشرط مانعا عن عملها فكان عند زوال ذلك المانع موجدا للشرط لا محالة كما قلنا
قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان التعليق لما كان مانعا من الطلاق تمنا الدخول الذي هو ازالة المانع
شرطا قوله لان الفعل الطبع لا تعدي فيه لانه مجبول على ذلك ولا احتيال له في ذلك فلم يمكن اضافة الحكم اليه فجعل
الشرط خلفا عنه في اضافة الحكم اليه لانه موصوف بالتعدي والشرط يضاهي العلة من حيث اشتراكهما في وجود الحكم

بان قلت لا يشترط وصف التعدي في العلة بخلاف السبب والشرط فان الضمان انما يضاف اليها عند وجود
وصف التعدي لا لخطرها في ايجاب الحكم من العلة ولهذا افترق حكم من حفر البئر في ملكه وحكم من رمى السهم
في ملكه حتى لم يجب الضمان في الاول لانه صاحب شرط غير موصوف بالتعدي ووجب في الثاني وان كان خطأ
غير موصوف بالتعدي لانه صاحب علة وكذلك اذا تزوج الرجل صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة الصغيرة
حرمتا على الزوج ثم انما يرجع الزوج على الكبيرة بنصف مهر الصغيرة ان لو كانت الكبيرة متعدية لانها مسببة
فاما اذا لم تكن متعدية فلا يرجع عليها بخلاف صاحب العلة فانه يجب الضمان عليه في الحالين لانه مباشر فلا
يتوقف الحكم الى صفة التعدي كالرمي في ملكه على ما قلنا ثم ذكر ههنا عدم وصف التعدي في حق العلة في
عدم اضافة الحكم اليها قلت الحكم نتيجة العلة واثرها فلا بد من ارتباطه والمناسبة بينهما فلو قلنا بالضمان
الذي هو نتيجة جناية وتقصير في حق فعل طبعي لا يبقى المناسبة اصلا فلذلك قلنا في حق العلة الموجبة للضمان نوع
تقصير ناشئ عن فعل اختياري لا عن فعل خلقي او مباشرة فعل قصدا واختيارا الا ترى ان رمي الحاطب الحطب في نوع
تقصير وان كان في ملكه وهو ترك التثبت حتى وجب الكفارة وحرمان الارث فهذان الحكمان ثبتا جزاء فلو لم يكن
فيه نوع جناية لما ثبت هذان الحكمان اللذان ثبتا في الجناية واما الفرق بين السبب والعلة انه يشترط قيام وصف
التعدي في حق السبب واما في حق صاحب العلة فغير مشروط تمامه انما فيه نوع تقصير ليتم الحكم جزاء وفاقا
فان قلت ان الشيء انما يصير خلفا عن شيء في الحكم اذا كان ذلك الاصل موصوفا بصفة داعية الى مثل ذلك الحكم
ثم شرط تلك الصفة توجد في الخلف وههنا ما كان الثقل موصوفا بالتعدي فلم جعل الحفر خلفا عنه عند وجود التعدي
قلت لو كان الاصل ههنا موصوفا بنوع تعد لا يجعل صاحب الشرط خلفا عنه بل يضاف الحكم حينئذ
الى الاصل لا الى الخلف اذ الاضافة الى الخلف لضرورة عدم امكان الاضافة الى الاصل ولانه لا يكون الخلف موصوفا
بما وصف به الاصل الذي له دعاء وتاثير في اثبات ذلك الحكم من كل وجه الا ترى ان الماء مطهر خلقة ولا كذلك
التراب قوله ولهذا قلنا في شهود الشرط واليمين اذا رجعوا صورته ما اذا شهد شاهدان على قول الرجل
لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم شهد شاهدان آخران انها دخلت الدار وقضى القاضي بالطلاق بشهادة
هؤلاء ثم رجعوا جميعا فان الضمان على شهود اليمين لانهم شهود العلة سمى التعليق علة مع ان التعليقات
ليست باسباب عندنا فضلا عن العلية وذكرنا جوابه مع اخواته في التعليق ولان قوله انت طالق علة للطلاق
وشهود التعليق اثبتوا ذلك الا انهم اثبتوا مركبا فاذا وجد الشرط زال التركيب فبقي قوله انت طالق
فكان شهوده شهود العلة فاضيف الضمان اليهم دون شهود الشرط لان العلة هي الموجبة للحكم فان قيل
يشكل هذا بما اذا شهد شاهدان بانه تزوج هذه المرأة بالف درهم وشهد آخران انه دخل بها فحكم القاضي
بشهادتهم ثم رجعوا كان الضمان على شاهدي الدخول وان كان العلة في ايجاب المهر هو النكاح قلت
نعم ان المهر يجب بالنكاح الا ان شهود الدخول ابدوا شهود النكاح عن الضمان بشهادتهم حيث ادخلوا في
ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع اما ههنا فشهود دخول الدار ما ابدوا شهود
التعليق عن الضمان لانهم لم يدخلوا في ملك الزوج عوض ملك النكاح الموجب لاستيفاء منافع البضع يبقى

هذه شهادة على شرط محض فلذلك لم يضف الضمان اليهم فان قيل يرد على هذا الجواب ما اذا شهد
شاهدان على النكاح وشاهدان على الطلاق قبل الدخول ثم رجعوا بعد قضاء القاضي بشهادتهم يجب الضمان
على شاهدي الطلاق وان لم يدخلا في ملك الزوج عوض ما غرم من المهر قلت الجواب عنه من وجهين
احدهما ان الشهود اكدوا على الزوج نصف المهر الذي كان على شرف السقوط بواسطة تقبيلها ابن الزوج
او بالارتداد وغير ذلك ولم يوجد مثل هذا في الشرط في مسئلة التعليق اكدا ما كان على شرف السقوط
فافترقا والثاني ان الطلاق قبل الدخول يوجب فسخ النكاح من الاصل فكان القياس ان لا يجب الضمان
لانه عاد المبدل بكماله الى ملك المراة فينبغي ان يعود البدل الى ملك الزوج الا ان الشرع حكم على الزوج في
ايجاب نصف المهر بطريق المتعة دفعا للوحشة التي حصلت من قبل الزوج فكانت العلة الحقيقية اثبات الطلاق
فلذلك يضاف الضمان الى شهود الطلاق قوله كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعا في الطلاق والعتاق
التخيير والاختيار في الطلاق ظاهر واما في العتاق فتصويرهما ما اذا شهد شاهدان على رجل انه امر فلانا
بان يجعل عبده حرا او يجعل مخيرا في العتق واخران شهدا على اختيار العتق من المامور ثم رجعوا بعد الحكم
فانه يجب الضمان على شاهدي الاختيار لا على شاهدي التفويض والتخيير وكذلك لو قال لعبده او امته اختر
نفسك ينوي به العتق فقال اخترت واما عين هذه الصورة لانه اذا قال لامته اختاري بدون ذكر النفس
ينوي به فقالت اخترت او ذكر من كلا الجانبين ... او من ... ينوي به العتق لا يعتق والرواية العتق
في عتاق المغني قوله لانه تمسك بما هو الاصل وهو صلاحية العلة للحكم فان قيل اعترض ههنا
اصل اخر بضده وهو نهي الشارع عن القاء نفسه الى التهلكة بقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وكذلك
طبعه ايضا يابى القاء نفسه وبالنظر الى هذا الاصل عدم الالقاء قلت النهي على تصور المنهي عنه
اما حسا او شرعا حتى لا يقال للانسان لا تطر لان الطيران منه لا يتصور ثم ههنا القاء النفس الى التهلكة يتصور
حسا وان لم يتصور شرعا لانه لا شرعية له اصلا فلما تردد الامر من المقصود ثم ترجح جانب القاء نفسه لانه قيد
رعاية اصل الحجر هو ان يكون الحكم مضافا الى العلة لا الى الشرط فلذلك اضيف الحكم الى اسقاط نفسه حتى هدر دمه
واما الشرط الذي له حكم الاسباب فان يعترض فعل مختار غير منسوب الى الشرط وان يكون سابقا عليه وذلك
مثل رجل حل قيد عبد حتى ابق لم يضمن قيمته باتفاق اصحابنا رحمهم الله لان المانع من الاباق هو القيد فكان حله
ازالة للمانع فكان شرطا في الحقيقة من حيث انه ازالة المانع ولكن لما سبق حله الاباق الذي هو علة التلف نزل
منزلة الاسباب لان السبب متقدم اي على العلة والشرط ما تاخر عن العلة ولان الشرط هو ما يتوقف الوجود
في اثره الى وجوده والحل بهذه الصفة قوله هو سبب محض لان الوجه الاول هو تقدمه على العلة وكونه ازالة
للمانع تردد في كونه سببا وشرطا ولكن بالنظر الى انه تخلل بين الحكم وبين الحل علة مستبدة بنفسها غير مضافة الى السبب
كان سببا محضا لوجوده كما في دلالة السارق لما كان سببا محضا لا يضاف الحكم الى الحل اصلا قوله الا ان الحل صاحب
سبب في الاصل لان ارسال ... ازالة للمانع فلا يكون في معنى الشرط وذلك لان الدابة لا تقيد غالبا الا لئلا تشرد
اما الحل ازالة للمانع لان التقييد للعبد انما يكون لئلا يابق فافترقا قوله وهذا صاحب شرط اي حل قيد العبد

صاحب شرط بالنظر الى انه ازالة للمانع ولكن اعطي له حكم السبب باعتبار انه متقدم على علة التلف وهو الاباق
ثم سواء كان الحل شرطا او سببا لا يضاف الحكم اليه حتى لا يضمن الحال لان اباق العبد لاعتراض ما هو علة مستبدة
بنفسها صالحة لاضافة الحكم اليها بسبب الاختيار بخلاف ثقل الواقع في البئر وسيلان ما في الزق عقيب شقه حيث يضمن
الحافر والشاق فيما ان العلة وهو الثقل والسيلان غير صالحة لاضافة الحكم اليها لعدم الاختيار فاضيف حكم الضمان
الى الحافر والشاق لقيام الشرط مقام العلة على وجه الخلافة لاشتراكهما في وجود الحكم الا ان وجود الحكم لما
كان بالعلة كانت العلة اكثر تاثيرا فلذلك يتقدم اضافته اليها على اضافته الى الشرط وعند العجز عن الاضافة اليها
لعدم الصلاحية اضيف الى الشرط لان العلة انما تعمل عملها عند وجود الشرط وهو توقف وجود الحكم الى وجود الشرط
ولكن عنده لا به فتصلح لاضافة الحكم اليه عند العجز عن الاضافة الى العلة لان شرط الشرط العلة من هذا الوجه
ثم في مسئلتنا وهو حل قيد العبد وارسال الدابة اعترضت علة صالحة لاضافة الحكم اليها لوجود الاختيار من العبد
والدابة فلم يضمن الحال والمرسل فان قيل يشكل على هذا كله ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق يضمن مع اعتراض
الامر ... على الامر والمسئلة في الخلاصة وفتاوى رشيد الدين الوتري رحمه الله فينبغي ان
يضمن الحال والمرسل على هذا بالطريق الاولى لان الفعل اكثر تاثيرا من القول في ايجاب الضمان لوجوده حسا لانه
ظاهر الا ترى ان اقوال الصبي والمجنون غير معتبرة في ايجاب الضمان وافعالهما معتبرة فيه قلت الامر
بالاباق استعمله بامره ولكن توقف هذا الاستعمال الى اتصال اثره به وهو الاباق وعند ذلك يظهر استعماله فيضمن
المستعمل لانه يصير غاصبا باستعماله كما اذا استخدمه فخدم وذلك لانه لما عمل على وفق استعماله صار بمنزلة
آلة المستعمل التي لا اختيار لها فاضيف الضمان الى المستعمل لعدم صلاحية العلة في اضافة الضمان اليها لعدم
الاختيار تقديرا بخلاف الحال لانه رفع المانع من الاباق لا غير فبعد ذلك الاباق من العبد باختياره فكانت العلة وهي
الاباق صالحة في اضافة الحكم اليها فلم يضف الضمان الى صاحب الشرط لذلك حتى ان العبد لو كان مجنونا كان
الحال ضامنا لعدم اختيار العبد فصار كمسئلة الامر بالاباق والمسئلة في التتمة قوله وقد اعترض عليه فعل مختار
فينبغي ان يكون الحل سببا محضا فان قلت لا عبرة لاختيارها في اضافة الحكم الشرعي اليه كما قال عليه السلام جرح العجماء
جبار اي هدر الا ترى ان من القى حية على انسان فلدغته ان الضمان على الملقي لان اللدغ لها طبع فالحقت
بما لا اختيار له اصلا كما في سيلان الزق والمسئلة في الجامع الصغير للامام ظهير الدين التمرتاشي رحمه الله في مسئلة ارتضاع
الصبية قلت ان فعل البهيمة لا يعتبر لايجاب حكم ما فاما لقطع الحكم عن غيره فمعتبر كالدابة تجول بعد
الارسال يمنة ويسرة ثم تتلف الزرع انه لا يضمن المرسل لان فعلها ان لم يكن معتبرا في الاصل ولكن في قطع النسبة
الى المرسل معتبر وكذلك الصيد اذا خرج من الحرم يعتبر فعله في قطع الحكم وهو الحرمة الثابتة له بسبب الحرم وكذلك
لو وضع واضع حجرا على قارعة الطريق فجالته دابة فعثر به انسان لم يضمن الواضع وكذلك صيد الحرم اذا صال
على انسان فقتله المصول عليه لا يضمن فقد اعتبر فعله في دفع حكم ثابت له وهو الامن فاذا سقط الامن التحق بالصيد
المباح فقتله بخلاف الصيد المملوك اذا صال على انسان فقتله المصول عليه حيث لا يعتبر فعله في سقوط التقوم عن القاتل
لانها ثبت حقا لمالكه ومثله لم يوجد في صيد الحرم لانه لم يتعلق حق الغير واما وجوب الضمان على ملقي الحية باعتبار ان

الملقى بمنزلة العلة لانه بالالقا اعمل علة الدفع لان الالقاء ايقاع الملقى احق من سوق الدابة على وقع العثر
ومن ارسال الدابة فانه اذا ذهبت الدابة على سنن الارسال من غير جولان يمنة او يسرة فالمتلف عنوة
يضمن السايق والمرسل فلذلك الملقى واما الحال والمرسل مع جولان الدابة فليس منها الا دفع المانع فاعتبر فعل
العبد وفعل الدابة لصدوره ممن له اختيار حقيقة في حق العبد وحكما في حق الدابة بسبب الجولان وفي الحية لم يكن
صدور الفعل ممن له اختيار لا حقيقة ولا حكما فالحقت بالدهن سيلانه في حق عدم قطع النسبة الى الغير فبقي
فعل الغير معتبرا فوجب الضمان على الملقى لذلك واما الشرط الذي هو شرط اسما لا حكما فان كل حكم تعلق بشرطين
فان اولهما شرط اسما لا حكما لان حكم الشرط الحقيقي هو ان يضاف الوجود اليه وذلك يضاف الى الاخر منهما وجودا
فلم يكن الاول شرطا الا اسما ويظهر ذلك فيمن قال لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثم ابانها
ثم دخل احديهما ثم نكحها ثم دخلت الثانية انها تطلق خلافا لزفر رحمه الله وقد عرف في الجامع الكبير واما الشرط
الذي هو علامة فالاحصان في باب الزنى انما قلنا انه علامة لان حكم الشرط ان يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد
الشرط كما في تعليق الطلاق بدخول الدار وهذا لا يكون في الزنى فان الزنا اذا وجد لم يتوقف حكمه الى احصان يحدث
بعده لكن الاحصان اذا ثبت كان معرفا لحكم الزنى اما العلامة لغة فهي المعرفة قال الله تعالى وبالنجم هم يهتدون
اي معرفات لوحدانية الله تعالى بمنزلة الميل والمنارة والميل علامة الطريق لانه معرف له والمنارة علامة الجامع
لانها معرفة له ومنه سمي المميز بين الارضين من المسناة وغيرها منار الارض قال النبي عليه السلام لعن الله من غير منار
الارض اي العلامة التي يعرف بها التمييز بين الارضين وكذلك في احكام الشرع العلامة هي ما يكون معرفة للحكم الا ان
بعلته من غير ان يكون الحكم مضافا الى العلامة وجوبا بها ولا وجودا عندها وكانت دون الشرط ثم هي تنقسم الى اقسام
اربعة علامة هي دلالة الوجود فيما كان موجودا قبله بعلته ومنه علم الثوب وعلم العسكر وهي كالاذان للجماعات
في حق الغائب وهي حد العلامة المحضة وعلامة هي بمعنى الشرط وذلك كالاحصان في حكم الرجم كما بينا وعلامة هي علة
قدمنا ان علل الشرع بمنزلة العلامات للاحكام فانها غير موجبة بذواتها شيئا بل بجعل الشرع اياها موجبة
وعلامة تسمى مجازا وهي علل الحقايق المعتبرة بذواتها وهي العلة في العقليات كانتقال الحركة للمتحرك والقسمة مذكورة
في اصول الفقه لشمس الايمة السرخسي رحمه الله قوله فاما ان يوجد الزنى بصورته وهو توقف انعقاده علة على وجود
الاحصان فلا اي فلا يكون هذا يعني انما كان شرطا للعلة وانعقاد العلة العلية لذلك الحكم موقوف على وجود الشرط
كدلوك الشمس وشهود الشهر والبيت يتوقف انعقاد علية هذه الاشياء في حق المكلفين على وجود العقل والبلوغ والاستطاعة
في الحج وكذلك في التعليق بالشرط يتوقف عليه الى وجود الشرط وهو دخول الدار مثلا ولم يتوقف الزنى ههنا
الى وجود الاحصان فعلم ان الاحصان ليس بشرط قوله لم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا حال فعلم بهذا ان
الاحصان ليس فيه معنى الشرط فانه اذا لم يرجع شهود اليمين ولكن رجع شهود الشرط فانهم يضمنون وههنا لو رجع
شهود الاحصان لم يضمنوا شيئا سواء رجع شهود الزنا او لم يرجعوا وسواء رجعوا قبل قضاء القاضي او بعده او
قبل امضاء ما قضى او بعده او مجتمعا او متفرقا فصل في العقل لما ذكر باب القياس مع شعبه وما يتعلق
به ذكر العقل لان القياس عبارة عن استعمال الراي بالاجتهاد لطلب الوصف الذي نيط به الحكم في المنصوص عليه ليعدي الى الفرع

عند وجود مثل ذلك الوصف في الفرع لم يكن بد في استعمال الراي من العقل احتاج الى بيان ماهية العقل وعمله
قال الخلاف الثاني في العقل الى آخره اعلم ان المعتزلة جعلوا العقل موجبا فما جعله اهل السنة والجماعة آلة
في امكان المعرفة وهو العقليات والشرعيات التي يدرك احتها والعقل وادراك الراي لا في الشرعيات التي
لا يدركها العقل واحالوا الايجاب الى العقل كما احالوا الايجاد الى العبد فقالوا الحسن ما حسنه العقل
والقبيح ما قبحه العقل وجعلوا العلل العقلية فوق العلل الشرعية وقالوا ان العلل الشرعية امارات
في الحقيقة فجاز ان يتخلف الحكم عنها حتى جاز النسخ في منصوصاتها مع انها هي قوي في الشرعيات بخلاف العلل
العقلية فانها علل موجبة بذواتها فلم يجوزوا ان يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقول كما في رؤية الله تعالى
في الاخرة بالابصار فان رؤية موجود لا في جهة ولا اتصال شعاع عين الرائي الى المرئي ولا مسافة مقدرة
بينهما مما لا يدركه العقول ولم يجوزوا ايضا ان يثبت بدليل الشرع ما يقبحه العقول كعذاب القبر فان تعذيب
من لا حيوة له اصلا من فعل الجاير وهو قبيح عقلا وهذا كلام طويل الذيل وقالت الاشعرية على ضد ما قالت
المعتزلة لا عبرة بالعقل لا الحسن ما امرنا به والقبيح ما نهينا عنه ولا نعرف حسن الايمان والصدق والعدل اصلا
وقبح اضدادها بالعقل قبل السمع حتى قالوا ان من لم يبلغه الدعوة وغفل عن الاعتقاد حتى هلك انه معذور
وكذلك لو اعتقد الشرك ولم يبلغه الدعوة انه معذور ايضا قال فخر الاسلام رحمه الله وهذا القول اعني
ان يجعل شركه معذورا تجاوز عن الحد كما تجاوزت المعتزلة عن الحد في الطرف الاخر والقول الصحيح في الباب قولنا
قولنا ان العقل غير موجب بنفسه وغير مهمل وكلا طرفي الامور ذميم وخير الامور اوساطها وذلك فيما قلنا
وثمرة الاختلاف تظهر في الصبي العاقل فانه اذا لم يعتقد الشرك ولا الايمان لا يكون معذورا عند المعتزلة كالبالغ
وعند الاشعرية هو معذور وان اعتقد الشرك لان حكم السمع في حقه غير ثابت وعندنا حكمه بينهما ان اعتقد الشرك
فهو غير معذور واذا لم يعتقد الشرك ولا الايمان لم يتوقف فهو معذور لانه غير مخاطب بالايمان اي نقول العقل
عند المعتزلة معرف وموجب وعند الاشعرية غير معرف ولا موجب وعندنا معرف ولكنه ليس بموجب فعلم بهذا ان المذهب
مذهب وسط وهذا لان القلب كالعين وقوة الادراك فيه كقوة الابصار فيها والعقل كالشمس المنيرة وتاخر
قوة الادراك عن عين العقل في مدة الصبى الى اوان التمييز والبلوغ كما اخرت قوة الابصار عن العين الى اوان
شروق الشمس واشراق نورها فهنالك لا نقول الشمس هي الموجبة للرؤية ولا هي مستغنى عنها في تحقق الرؤية فكذا
العقل قوله نضيء به طريق يبتدا به من حيث ينتهي اليه درك الحواس للاضاءة ههنا لازم اي تضيء بالعقل طريق
موصل الى المطلوب فيبتدا سلوك ذلك الطريق عند انتهاء درك الحواس وعن هذا قالوا بداية المعقولات نهاية المحسوسات
وقالوا ايضا منتهى الدرك الحسي هو مبدأ الدرك العقلي فان العاقل اذا نظر الى محسوس ادرك بحسه ما هو محسوس فاذا
انقطع اثر حسه عن درك ما غاب عن الحس ابتدأ طريق درك الغائب وهو ما لا يحس وهذا انما يتاتى فيما له صورة محسوسة
فاما في موجود لا يحس اصلا فانما يبتدا طريق العلم به من حيث يوجد كالعلم مثلا فانه لا يحس ويحتاج فيه الى ان العلم معنى
راجع الى ذات العالم ام راجع الى غير ذاته وكذلك هذا في كل ما اختص بالمعنى وقال الشيخ رحمه الله في نظير الادراك
من نظر الى الاصابع اليد ورأى الابهام والاصبع الاخر في جانب ثم رأى الاصبع متفاوتة في الطول والقصر ورأى الابهام

قصيرا ذا قوة هذا منتهى دركه الحسي ثم يبتدا عقله بعد انتها عمل الحس في درك ما غاب عن حسه فيدرك انه
لو كان كلها في جانب لما حصل قوة البطش مثل حصولها الان كما لا يحصل بما بين الاصابع لاصطفافها في جانب ولما
صارت له عند الانضمام مثل صيرورتها الان وكذلك لو لم تكن متفاوتة حالة الانتشار لما حصل الغرض
لما يعارض عند الانفراج وكذلك لو لم يكن الابهام ذا قوة لما حصل منفعة ومقابلتها بالمقابلة في حق البطش وكذا
لو لم تكن ذات مفاصل لما حصل جمع الكف عند الانضمام وكذا الكونا ملسا في خلو الظفر وفي غلظ جلد كف الرجال
ونعومة جلد كف النساء وفي تمنى الاصابع على حسب ما تصرف فيها من الصنايع العجيبة والحرف الانيقة ما اسمو فيه
جزا من اجزا الحكم الرائية وما انتهيت شيا من اللطايف التي للبدن وكذا في كل شي فانه يزداد عند التامل وضوحا
وايقانا بكمال قدرة الله تعالى سبحانه وتعالى ودقة حكمته وعلى كلمته يفعل الله ما يشا ويحكم ما يريد قوله الاستدلال
انه غير مكلف بمجرد العقل قال الامام الاستاذ مولانا حميد الدين رحمه الله اي اذا لم يمض وقت يتمكن فيه من
بان بلغ على شاهق الجبل وما تمضي ساعته قوله فلا بد من ان يزداد رشده لانه صار بحال يصلح ان يكون جدا وذلك
لان ادنى مدة البلوغ في حق الغلام اثنا عشر سنة ثم تولد له ابن لستة اشهر لان ادنى مدة الحمل ستة اشهر ثم يبلغ ابنه
باثني عشر سنة يولد له ابن لستة اشهر فيصير جدا بعد خمس وعشرين سنة فلذلك قدر بخمس وعشرين سنة ولو فرض
مقام الابن البنت يصير في اثنين وعشرين سنة لان ادنى مدة بلوغ البنت تسع سنين لكن هذا الذي ذكر على الذكور
والاناث واذا صار جدا لم يبق فيه شي من اثار الصبا والشرط رشد منكر بالنص فلا يبقى ما يطلق عليه اسم الرشد
قوله وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع اي ليس فيمن بلغ على شاهق الجبل الذي امهله الله تعالى للتجربة لم يرد
فيه نص قاطع على ان مدة الامهال سنة او سنتان وكان معناه ليس على الحد الفاصل بين مدة تستوي في التجربة فيها
وبين مدة لا يمكن استيفا التجربة فيها دليل قاطع اذ ذلك يختلف باختلاف العاقل فان العقل في اصل الخلقة متفاوت
كم عاقل يهتدي في زمان قليل ورب عاقل يحتاج الى زمان كثير قوله فليس معه تعهد دليله علته وان من جعل العقل حجة
موجبة تمسك بامور ظاهرة يسلمها له ولكن لا يكون ذلك حجة لما ادعاه نظير ذلك من يقول شكر المنعم يجب ذلك
بالعقل ولا يرد الشرع بخلافه لانه يستقبح ورود الشرع بقبح شكر المنعم وكذلك كفران المنعم قبيح ويمتنع ورود
الشرع بحسنه ونحن نسلم لهم ما ادعوا من حسن شكر المنعم وقبح كفرانه ولكن لا دليل لهم على ان العقل موجب لذلك
بذاته بل الموجب هو الله تعالى في الحقيقة الا ترى ان الله تعالى لم يخل زمانا من الشرع الا انا عرفنا ذلك بالعقل
والعقل طريق الوصول الى المقصود والطريق لا يكون موجبا ولان الله تعالى شرع من المقدرات ما لا يدركه العقول
كاعداد الركعات فلا مدخل للعقل فيها قوله وذلك لا يجد في الشرع الى آخره نفي لقول الاشعرية قوله يتبين فيه ضد مذهبه
لانه جعل العقل حجة في الغاء العقل في كونه حجة فلو لم يكن حجة اصلا في شي من الاشيا لما زعمه لما صلح حجة في الالغاء
بيانه هذا ان نقول لهم ان اسباب العلم لم الحواس الخمس وخبر الصادق ونظر العقل ثم عرفتم انه لا تعرف بالعقل حسن الشي
وقبحه فان قالوا بالحس نازعناهم ولم يجدوا نصا ان العقل غير معتبر لاثبات الالهية ومعرفة المنفي للعقل فتناقض
مذهبه ويلزم منه ايضا امر محال آخر من التناقض لانه حينئذ يلزم ان يكون العقل حجة حين كونه غير حجة لانه حجة للالغاء
وهو في نفسه ليس بحجة فان قيل لم قلتم انه لا يمكن نفي كون العقل حجة بالشرع قال الله تعالى وما كنا معذبين حتى

نبعث رسولا اخبر انه لا يعذب حتى تقوم عليه حجة السمع فلو كان يعرف قبح الشي قبل السمع لوجب الاحتجاج عليه
وعند ارتكابه به يستحق التعذيب حينئذ يلزم الخلف في خبره وهو محال قلنا ان ورود الاية فيما طريقه السمع
لا فيما طريقه العقل لان الدلائل قامت على استحقاق التعذيب بالاعراض عن دلايل المعقول قال الله تعالى خبرا
عن قول الكفار وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير وقال الله تعالى افلا تعقلون وقال الله تعالى
انما يتذكر اولوا الالباب بحسب اعتبار العقل في النفي والاثبات جميعا او يحمل قوله تعالى وما كنا معذبين على عذاب
الاستيصال وقال بعضهم المراد من الرسول عقل ومدة الامهال للتجربة قوله وان العقل لا ينفك عن الهوى
وهذا نفي قول المعتزلة لان الانسان لا ينفك عن الهوى بحال وقد يظن الانسان شيا انه موجب العقل ويتبين انه
موجب الهوى والتمييز بينهما متعذر مع ان الهوى غالب على العقل باعتبار كثرة اسباب الهوى الا ترى ان الذي
اثر الهوى اكثر من الذي اثر الهدى ومنه قوله تعالى وقليل من عبادي الشكور وعلم ايضا ان من اعتمد على العقل
وادعى الاستغناء به من الفلاسفة وغيرهم ضل بنفسه واضل غيره وعن هذا قال محمد بن الحسن رحمه الله في ادب
القاضي لا يستقيم الحديث الا بالراي ولا يستقيم الراي الا بالحديث اذا كان كذلك لا يستقيم ان يجعل العقل حجة
بنفسه ولا الالغا من كل وجه فصل في الاهلية وجه المناسبة مذكور في الكتاب قوله اهلية
وجوب واهلية ادا قد ذكرنا غير مرة ان الوجوب عبارة عن شغل الذمة والادا عبارة عن التفريغ والوجوب
ثبت بحقوق الاسباب والادا بالخطاب واهلية الذات عبارة عن الصلاحية لما اريد منه قوله بنا على قيام
الذمة وللذمة تفسير لغوي وشرعي اما في اللغة فهي عبارة عن العهد قال الله تعالى لا يرقبون في مومن الا ولا ذمة
ومنه يقال اهل الذمة للمعاهدين واما في الشرع فهو عبارة عن وصف يصير الذات به اهلا للايجاب والاستيجاب
اي يصير به محلا صالحا لان يجب عليه شي ولان يجب له على غيره شيا ثم المراد بالعهد هو العهد الذي جرى بين العبد
وبين ربه جل جلاله يوم الميثاق والمراد به والله تعالى في قوله واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم الاية
قال الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله اختلف الناس في تاويله قال بعضهم ان الله تعالى الا قال الست
بربكم عندما خلق ادم اخرج من ادم كل من هو من ذريته الى يوم القيامة مثل الذر فعرض عليهم قوله الست
بربكم قالوا بلى وفي التيسير قال ابو العالية رحمه الله جمعهم جميعا يومئذ فجعلهم ارواحا ثم صورهم ثم استنطقهم
واخذ عليهم الميثاق واشهدهم على انفسهم الى اخره وذكر في الكشاف ومعنى اخذ ذرياتهم من ظهورهم اخراجهم
من اصلابهم نسلا واشهادهم على انفسهم وقوله الست بربكم وقولهم قالوا بلى شهدنا من باب التمثيل والتخييل
ومعنى ذلك انه نصب لهم الادلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصايرهم التي ركبها فيهم
وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى فكانه اشهدهم على انفسهم وقررهم وقال لهم الست بربكم فقالوا بلى
انت ربنا الى اخره وذكر في شرح التاويلات قريبا من هذا بعد ما ذكرنا ما تقدم والله اعلم وقال الشيخ الامام
شمس الايمة السرخسي رحمه الله والجنين ما دام مجتنا في البطن ليست له ذمة صالحة لكونه في حكم جزء من الام لانتقاله
بقراره بانتقال الام وقرارها ولكنه منفرد بالحيوة معد لان يكون نفسا لها ذمة صالحة فباعتبار هذا الوجه يكون
اهلا لوجوب الحق له من عتق او ارث او نسب او وصية وباعتبار الوجه الاول لا يكون في حكم جز الام كيدها

وجعلها لم يكن اهلا لوجوب الحق عليه فاما بعدما ولد كان اهلا للوجوب له وعليه ولهذا قالوا انقلب على مال انسان
فاتلفه كان ضامنا له ويلزمه مهر امراته بعقد الولي عليه وهذه حقوق العباد ثبت شرعا ثم بعد هذا
زعم بعض مشايخنا ان باعتبار صلاحية الذمة يثبت وجوب حقوق الله تعالى في حقه من حين يولد وانما يسقط
ما يسقط بعد ذلك بعذر الصبا لدفع الحرج لان الوجوب اسباب هي متقررة في حقه والمحل صالح
للوجوب فيثبت الوجوب باعتبار السبب وصلاحية المحل والوجوب يثبت جبرا عند تحقق سببه بدون اختيار العبد
فلذلك قلنا انه لا يعتبر عقله وتمييزه ثم وجوب الاداء بعد هذا يكون بالامر الثابت بالخطاب وذلك لا يكون
الا بعد اعتدال الحال والعلم به فقلنا بسقوط نفس الوجوب بعد تحققه بسببه للحرج عملا بالدليل بقدر
الامكان وزعم بعض مشايخنا ان الوجوب لا يثبت الا بعد اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل لان الموجب هو الله تعالى
لما خاطب عباده من الامر والنهي وحكم هذا الخطاب لا يثبت في حق المخاطب ما لم يعلم به علما معتبرا
في الالزام شرعا وذلك انما يكون بعد اعتدال الحال قال الشيخ الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله بعد هذا
وكلا الطريقين عندي غير مرضي لما فيه من مجاوزة الحد في الغلو لان القول بان الوجوب يثبت بنفس
السبب من غير اعتبار ما هو حكم الوجوب نوع غلو وفي الطريق الثاني من مجاوزة الحد في التقصير فان
القول بانه لا عبرة للاسباب التي جعلها الشرع سببا لوجوب حقوقه على سبيل الابتلا ولتعظيم بعض الاوقات
والامكنة على البعض نوع تقصير ولكن الطريق الصحيح ان نقول بان بعد وجود السبب والمحل لا يثبت الوجوب الا
بوجود الصلاحية لما هو حكم الوجوب لان الوجوب غير مراد لعينه بل لحكمه فكما لا يثبت الوجوب اذا وجد السبب
بدون المحل فكذلك لا يثبت اذا وجد السبب والمحل بدون حكمه وهذا لانه بدون حكمه لا يكون مفيدا لا في الدنيا
ولا في الآخرة فان فائدة الحكم في الدنيا تحقيق معنى الابتلا وفي الآخرة الجزاء وبذلك يعتبر الحكم ثم الصبي صالح
لوجوب حقوق العباد التي فيها غرم او عوض وان كان غير عاقل لوجود سببه وثبوت حكمه وهو وجوب الاداء
بوليه الذي هو نائب عنه لان المقصود منها المال دون الفعل فان المراد به رفع الخسران بما يكون جبرا له او
حصول الربح فالولي نائب عنه في ذلك ذكره فخر الاسلام رحمه الله وقد قال بعض مشايخنا بوجوب كل الاحكام
والعبادات على الصبي لقيام الذمة وصحة الاسباب ثم السقوط لعذر الحرج وقد كنا عليه مدة لكنا تركناه
بهذا القول الذي اخترناه وهو ما ذكر في المختصر بقوله واذا انفصل وظهرت ذمته مطلقة الى قوله لانعدام
لعدم محله وهذا اسلم الطريقين صورة لانه لا فائدة في الوجوب ثم السقوط فتصور ذاك بصورة
العبث ومعنى لان المقصود من الوجوب الاداء وهو غير ثابت في حقه وتقليدا لانه لم ينقل احد من السلف
بوجوب الاحكام وعدم وجوب الاداء وحجة لانه رفع القلم عنه لقوله عليه السلام رفع القلم عن الثلث قوله
اهل للوجوب له لانه اهل للملك وعليه لانه وجب عليه ضمان المتلف من مال الانسان ويجب عليه نفقة امراته قوله
لعدم حكمه وهو وجوب الاداء عن اختيار وغرضه وهو الابتلا قوله ولهذا لا يجب على الكافر شيء من الشرايع
هذا ايضاح لما ذكر قبل من بطلان الوجوب لبطلان حكم الوجوب فان الكافر لما كان اهلا لاحكام لا يراد بها
وجه الله تعالى كما في احكام المعاملات العاجلة واحكام الحرمات في الآجلة كان اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن

اهلا لثواب الآخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرايع التي هي طاعات الله تعالى عليه وكان الخطاب بها موضوعا
عنه ولزمه الايمان لله تعالى لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه فان قلت ما الفرق بين الايمان والشرايع
في حق الكافر حيث لم يخاطب بالشرايع وخوطب بالايمان مع ان حكم كل واحد منهما هو ثواب الآخرة فلو كان عدم
اهلية ثواب الآخرة مانعا عن الخطاب بالشرايع ينبغي ان يكون مانعا عن خطاب الايمان ايضا قلت الايمان
شرط صحة اداء الشرايع والمشروط لا يتحقق بدون الشرط فلو قلنا بخطاب الشرايع بشرط تقدم الايمان لكان
وجوب راس العبادات الذي هو سبب السعادات الابدية واصلها في ضمن وجوب فرعه الذي هو الشرايع بطريق الاقتضاء
وقد ذكرنا في شرائط المقتضى ان ما كان مقتضى لشيء ينبغي ان يكون احط رتبة من المقتضي لا ثبوته بطريق الضرورة حتى
اذا قال المولى لعبده تزوج اربعا او قال لعبده الحانث في يمينه كفر عن يمينك بالاعتاق وهذا العبد لا يثبت الحرية
لان الحرية اصل يثبت به كل التصرفات فلا يثبت تبعا لتصرف واحد ولان الامر بالعبادة لينال به الثواب في
الآخرة حكما من الله تعالى لكن وعده في حكم ثم ترك الكافر فليس باهل الثواب الآخرة عقوبة له على كفره حكما من الله تعالى
واذا تحقق انعدام الاهلية للكافر فيما هو المطلوب بالاداء يظهر به انعدام الاهلية للاداء وبدون الاهلية لا يثبت
وجوب الاداء كالمراة ليست باهل لثبوت ملك المتعة بوجه من الوجوه قبل النكاح واما الامر بالايمان فيصح لانه
بالاداء يصير اهلا لما وعد الله المؤمنين فيتبين الاهلية للاداء ايضا فكان هذا الخطاب بمنزلة تطليق المعلق
في طلاق الاجنبية فانه متى قال للاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق لا يصح لعدم الاهلية ولو قال لها ان تزوجتك فانت
طالق يصح لوجود الاهلية عند التزوج فالحاصل ان الاهلية مقارنة للاداء الايمان فيصح الخطاب به وفي الشرايع
الاهلية ليست بمقارنة بل هو متعلق بامر اخر وهو الايمان فلا يصح الخطاب بها في الحال فان قيل صلاحية الاهلية لحكم
السبب ليس بشرط لتحقق السبب في حقه الا يرى ان العبد من اهل مباشرة التصرف الموجب لملك المال وان لم يكن اهلا
لملك المال فكذلك يجوز ان يخاطب الكافر باداء العبادات وان لم يكن اهلا لما هو المقصود بالاداء قلنا صحة ذلك
التصرف من المملوك على ان يخلفه المولى في حكمه او على ان يتقرر الحكم له اذا عتق كالمكاتب فاما ههنا لا يثبت اهلية الاداء
في حقه على ان يخلفه غيره فيما هو المبتغى بالاداء او على ان يتقرر ذلك بعد ايمانه وهذا بخلاف المحدث والجنب في
الخطاب باداء الصلوة لان الاهلية لما هو موعود للمصلين لا تنعدم بالجنابة والحدث بخلاف الايمان فانه يعدم وجودها
والوعد للمؤمنين والجنب والمحدث مؤمنان ثم لكن الطهارة شرط الاداء وبانعدام الشرط لا تنعدم الاهلية لخطاب
اداء الاصل فان قيل ان الكافر لما كان صالحا للاداء للايمان ينبغي ان يجعل كالموجود حقيقة باعتبار الصلاحية حتى
يترتب عليه وجوب خطاب الشرايع كما يجعل النطفة في الرحم كالحي حكما في حق الارث والوصية ويجعل البيض كالصيد حكما
في حق وجوب الجزاء على المحرم بكسره باعتبار الصلاحية وان لم يكن فيه معنى الصيدية حقيقة في الحال قلت انما يكون
هذا ان لو كان مآل امره الايمان باعتبار الظاهر كالبيض والنطفة فان مآلهما الى الحيوة والصيدية ما لم تفسد والفساد
عارض ومآل امر الكافر ليس الايمان لان الظاهر من كل معتقد انه يستديم اعتقاده ثم لا خلاف ان الخطاب
بالشرايع يتناولهم في حكم المواخذة في الآخرة لانه يجب الحكم مراعيا للزوم والاداء وهم ينكرون اللزوم اعتقادا وذلك
كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد فهم معاقبون عليه في الآخرة كما هم معاقبون على اصل الكفر انكار التوحيد وهو المراد بقوله تعالى

وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة اي لا يقرون بها وقال الله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين قوله
اي من المسلمين المعتقدين فرضية الصلوة فهذا معنى قولنا ان الخطاب يتناولهم فيما يرجع الى العقوبة في الاخرة هذا حاصل
ما ذكره الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله قوله ويبتنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء اعلم ان الاهلية القاصرة تبتنى على
القدرة القاصرة وذلك انما يكون بالعقل القاصر كالصبي العاقل والبدن القاصر كالمعتوه بعد البلوغ فانه بمنزلة
الصبي من حيث ان اصل العقل له ثابت وقوة البدن وليس له صفة الكمال في ذلك حقيقة ولا حكما والاهلية الكاملة تبتنى على
القدرة الكاملة وذلك انما يكون بالعقل الكامل والبدن الكامل كالبالغ العاقل والاحكام في هذا الفصل تنقسم
قسمين حقوق الله تعالى وحقوق العباد فاما حقوق الله تعالى فتنقسم الى ثلثة اقسام حسن لا يحتمل غيره كالايمان بالله تعالى
وقبيح لا يحتمل غيره وهو الجهل بالصانع والكفر به وما هو بين هذين القسمين من حقوق الله تعالى ويحتمل ان لا يكون
مشروعا في بعض الاوقات ولا يكون حسنا في بعض الاوقات كالصلوة والصوم والحج واما حقوق العباد فتنقسم الى ثلثة
اقسام ايضا ما هو نفع محض كمباشرة النوافل من العبادات وكقبول الهبة والصدقة من التصرفات وما هو ضرر محض كالطلاق
والعتاق والهبة والقرض وما هو متردد بين النفع والضرر كالبيع والاجارة والنكاح فقد ذكر المصنف رحمه الله
في المختصر هذه الستة واحكامها قوله اما القاصر فيثبت بقدرة البدن اي اذا كان قاصرة قبل البلوغ اي اذا كان العقل والقدرة
موجودة مع وصف القصور وانما علق بوصف القصور لان من الصبي من لا قدرة له اصلا واذا كان لا قدرة له اصلا
لا يثبت له اداء اصلا فلذلك احترز عنه بقوله اذا كان قاصرة قبل البلوغ قوله من غير عهدة اي بلا لزوم قضاء
قوله ورده اي ورد ابو حنيفة رضي الله عنه بيعه قوله اعتبار الشبهة النيابة في موضع التهمة وذلك لانه بسبب ملك الرقبة للصبي
كاملا واهلية التصرف ناقصة لنقصان رايه فلما انجبر نقصان رايه بانضمام راي الولي الى رضاه كالبالغ فيصح تصرفه
فاحش مع الاجانب رواية واحدة بلا تردد ومع الولي عنه روايتان في رواية يجوز لما قلنا انه صار بمنزلة البالغ
الذي تصرف في ملكه والبالغ اذا باع ملكه بغبن فاحش من قريبه جاز فكذا هذا وفي رواية لا يجوز لان الصبي اصيل
في الملك دون التصرف فيثبت شبهة كون الصبي نائبا عن وليه في التصرف ويستفيد الولاية من اذنه وهو التصرف لا يجوز
من الولي فكذا من النائب وهو الصبي اعتبارا للشبهة النيابة في موضع التهمة فلم يصح البيع لذلك او نقول ان الصبي من حيث
انه مالك لذلك الشيء اصيل ومن حيث نقصان رايه انجبر براي الولي كان للصبي شبهة النيابة فلو كان نائبا من كل وجه
لا يجوز تصرفه اصلا الا بمثل القيمة ولا بالغبن كتصرف الوكيل مع الموكل ولو كان اصلا من كل وجه يجوز مطلقا
بالغبن الفاحش وبغيره فاذا كان نائبا من وجه دون وجه اعتبرت الشبهة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي بغبن فاحش
ولم تعتبر في غير موضع التهمة وهو التصرف بمثل القيمة مع كل احد او بالغبن الفاحش مع الاجانب قوله وعلى هذا قلنا
وهذا اشارة الى ما ذكر قبله من الاصل وهو قوله ويبتنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء قوله وما تمحض منفعة من التصرفات
اي صح ما يمحض منفعة قوله في المحجور اي في الصبي المحجور اذا توكل اي قبل الوكالة من الغير لم يلزمه العهدة وهي
المطالبة بالثمن ولزوم تسليم المبيع ولزوم تسليم الثمن وذلك لان اعتبار عبارته من اعظم المنافع اذ الانسان امتاز
بالبيان عن الحيوان فهو من خصايص الادمي حيث من الله تعالى بقوله خلق الانسان علمه البيان وقيل المرء باصغريه
قلبه ولسانه فلما كان كذلك صح بيع الصبي المحجور وشراؤه لغيره من غير لزوم العهدة لانه نفع محض ولا يصح بيعه وشراؤه

لنفسه لانه متردد بين النفع والضرر قوله عندنا ذكر في الهداية انه لا يصح وصية الصبي وقال الشافعي اذا كانت
في وجوه الخير تصح قوله وفي الاشتغال عنه اي عن الارث الى الايصاء ترك الافضل وذلك لان في الارث ايصال النفع
الى الاقارب وهو صلة الرحم المامور بها وفي الايصاء ايصال النفع الى الاجانب فايصال النفع الى الاقارب اولى لما
اشار النبي عليه السلام لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس قوله ما خلا القرض النصب
اي الا القرض فانه يملكه القاضي لان نصب لهذه الحقوق لما كانت مفوضة الى القضاء انقلب القرض نفعا محضا وذلك
لان المال يعرض الهلاك والدين مامون عنه الا ان يتوى بجحود المديون ثمه ولا بينة لرب الدين وقد وقع الامن عنه
لان القاضي يقدر على استيفائه بمجرد علمه بخلاف الاب فانه لا يتمكن الا بالشهود والقاضي فليس كل قاض يعدل
ولا كل شاهد يعدل الا في حق الاستقراض يغلب حكم المسألة ذكره في احكام الصغار للامام الاسروشني رحمه الله
فقال وذكر في قضاء الجامع الصغير لو اخذ الاب مال الصغير قرضا جاز وفي شهادات المنتقى ليس للقاضي ان يستقرض
مال اليتيم والغائب لنفسه قوله واما الردة فلا تحتمل العفو عنه اي عن الردة بان دل الارتداد وذكر الامام
شمس الائمة السرخسي رحمه الله في باب احكام المرتدين من سير المبسوط اذا ارتد الصبي العاقل قال ابو يوسف رحمه الله
لا يصح ارتداده وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله وهو القياس لان الردة تضره وانما يعتبر عقله ومعرفته فيما ينفعه
لا فيما يضره الا ترى ان قبول الهبة منه صحيح والرد باطل وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله يحكم بصحة ردته استحسانا
اعلم لا الحكم فان ضرورة اعتبار منفعته والحكم باسلامه بناء على اعتبار ردته ايضا لانه جهل منه بخالقه وجهله
في ساير الاشيا معتبر حتى لا يجعل عارفا اذا علم جهل فكذلك جهله بربه ولان من ضرورة كونه اهلا للعقد
اهلا للرفع كما انه كان اهلا لعقد الاحرام والصلوة كان اهلا للخروج منها فكذلك هاهنا لما كان اهلا للاسلام
كان اهلا للردة ايضا وانما لم يصح منه رد الهبة لما فيه من نقل الملك الى غيره الا ترى ان ضرر الردة يلحقه بطريق
التبعية اذا ارتد ابواه ولحقا به بدار الحرب وضرر رد الهبة لا يلحقه من جهة ابيه فبهذا اتضح الفرق بينهما فاذا حكم
بصحة ردته بانت منه امراته ولكنه لا يقتل استحسانا لان القتل عقوبة وهو ليس من اهل ان يلزمه العقوبة في الدنيا
بمباشرة سببه كساير العقوبات ولكنه لو قتله انسان لا يغرم شيئا لان من ضرورة صحة ردته اهدار دمه
وليس من ضرورته استحقاق قتله كالمراة اذا ارتدت لا تقتل فلو قتلها قاتل لم يلزمه شيء وذكر ابو اليسر
رحمه الله في اصوله قال ابو يوسف رحمه الله لا يحكم بصحة الردة في احكام الدنيا من الصبي لان ذلك محض ضرر لا يشوبه
منفعة ولكن ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله قالا لما يوجد حقيقة الاسلام من الوجه الذي قلنا يوجد منه حقيقة الردة وبيانه
انه اذا كان يعتبر علمه بابويه وبوجوه الهيال بدا ان يعتبر علمه بوحدانية الله تعالى وجعل ذلك علما حقيقة
ثم كما يتحقق منه العلم بساير الاشيا يتحقق منه الجهل بها والردة جهل بالله تعالى فعرفنا انه يوجد حقيقتها منه
لا يمتنع ثبوتها بعد الوجود حقيقة ثم ما ذكر مطلقا في المبسوط والهداية دليل على ان ابا يوسف رحمه الله لا يحكم
بصحة ردته لا في حق احكام الاخرة ولا في حق احكام الدنيا وما ذكر في اصول الفقه لشمس الائمة رحمه الله والمختصر
مقيدا باحكام الدنيا دليل على انه يحكم بصحتها في احكام الاخرة قوله وما يلزمه من احكام الدنيا جواب اشكال
بان يقال يصح ان المضار الدنيوية مدفوعة عنه كما في الطلاق والعتاق ثم لو قلنا بصحة الردة لعدم دفعها

لوجود حقيقتها يلزم منه ضرر آخر من مؤنة المرأة وحرمان الإرث فأجاب عنه بقوله فأما إلزام حكم الفرقة الردة
لا مقصودا بنفسه ومثل هذا غير معتبر في كونه ضررا الثبوت في ضمن شيء آخر لأن الاعتبار للمتضمن لا للمتضمن
حيث يثبت الردة بطريق التبعية لارتداد أبويه **فصل الأمور المعترضة** لما ذكر الأهلية فيما سبق ذكر
في هذا الفصل أمورا تعترض عليها نقضها أي غيرتها على تلك الأهلية فبعضها يضاد أهلية الوجوب كالموت
وبعضها يضاد أهلية الأداء كالنوم **العوارض** جمع عارضة من عرض له أمر كذا من حد ضرب أي ظهر له أمر منعه
عن المضي عما كان عليه فلما كان العارض اسما للذي يظهر كان فيه دلالة على أنه لم يكن أصليا ثم المراد بالعوارض
العوارض التي لها تأثير في تغيير الأحكام ولهذا لم يذكر الشيبة ولا الكهولة ولا الشيخوخة من جملتها لأنه لا تأثير
لها في تغيير الأحكام **فالمراد من السماوي** هو ما كان من قبل صاحب الشرع بغير اختيار من العبد والمكتسب
ضده وهو الذي يكون باختيار العبد وكسبه وجملتها ثمانية عشر فأحد عشر سماوية وسبعة مكتسبة فالمكتسبة منها
نوعان من كسب الذي اعترض عليه العوارض واختياره وواحد من كسب غيره وهو الإكراه وأيضا العوارض على
هذه العدد لا يخص بتغيير الأحكام بهذا المعدود شرعا **فإن قلت** أليس أن الحامل والمرضع والشيخ الفاني
مما يتغير فيهم الأحكام فلم لم يذكر الإرضاع والحمل والشيخوخة من العوارض **قلت** ذلك من قبيل المرض
فكان ذكر المرض ذكرا له ثم قدم السماوي على المكتسب إما لأن السماوي أكثر من المكتسب وكان أكثر وقوعا وأمس حاجة
إلى البيان أو لأن السماوي أشد قدما في العارضية إذ العارض هو الذي يظهر من المانع فيمنع الأصل عما كان عليه
وهذا المعنى في السماوي أشد لأنه لما لم يكن في يد العبد دفعه كان ظهوره أوقع بخلاف المكتسب فإنه باختيار العبد
واختيار العبد ليس من العوارض ثم وجه تقديم الصغر على سائرها ظاهر لأنه عبارة عن أول أحوال الآدمي
بعد الولادة ثم ذكر الجنون فإن حكمه حكم الصغير في أول أحواله وهو قبل أن يعقل ثم ذكر العته فإن حكمه حكم
الصغير بعد كونه عاقلا ولهذا ذكر أحكام الصغير من ذكر حكميهما لكون الصغر آخذا من الجانبين ثم ذكر النسيان
قبل النوم لأنه مركب في الإنسان وكان ألزم بالإنسان من غيره ومن قول ابن عباس رضي الله عنهما فإنه إنما سمي
الإنسان إنسانا لأنه عهد إليه فنسي كذا في الصحاح وقدم النوم على الإغماء لأنه أكثر وقوعا بخلاف الإغماء وقدم الإغماء
على الرق لأن الرق أثر مرض القلب وهو الكفر بخلاف المرض فإن محله البدن والقلب رئيس الأعضاء فبفساد الرئيس
فساد المرؤوس وإليه وقعت الإشارة في قوله عليه السلام إن في الجسد لمضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت
فسد الجسد كله وأخر الحيض والنفاس عن المرض لأنهما من آثار المرض غالبا وقدم الحيض على النفاس لأنه أكثر
وقوعا بالنسبة إلى النفاس وتأخير الموت عن كلها ظاهر لأنه آخر أمر الإنسان في الدنيا ثم إنما عد الصغر من
العوارض وإن كان هو أصل حال الإنسان لأنه غير داخل في ماهية الإنسان فهي حيوان ناطق ولهذا وجود الإنسان
فيما بعد حال الصغر مع أن وجود الشيء دون ماهيته محال ولأن أصل الإنسان آدم عليه السلام ولم يكن له صغر فصار
الصغر في غيره من العوارض **الإلجاء** مضطرا كرها يبدل في **الإلجاء** إنما يقع بالوعيد بالقتل وإتلاف العضو وأما
الإكراه الذي ليس فيه الإلجاء كالتوعد بالضرب والقتل المتوالي في زمان الحبس ويضعف القوى **وهو** يسقط به
ما كان ضررا احتمل السقوط أي يسقط بالجنون ما كان ضررا احتمل السقوط كالحدود والكفارات فإنها تسقط عن البالغ

امين

بالشهادتين والعبادات من الإيمان والصلوة والصوم فإن أداء الإيمان يحتمل السقوط عن البالغ الأمري
لأن أداءه فيهما يمكن فيه من الإقرار فإن من صح إيمانه بالإجماع وكذلك المكره على الكفر بالقتل يرخص له الإقدام
على كلمة الكفر مع طمأنينة القلب بالإيمان فكان أداء الإيمان بالإقرار ساقطا عنه في ذلك الوقت وكذلك العبادات
تسقط عن البالغ العاقل بالأعذار وأما الذي لا يحتمل السقوط إلا بالأداء أو بإبراء من له الحق كضمان المتلفات
ووجوب الدية والإرث ونفقة الزوجات ثم **الجنون** إنما يسقط العبادات إذا امتد لكن حد الامتداد يختلف
بحسب اختلاف أحوال العبادات فحد الامتداد في الصوم أن يستوعب الشهر وفي الصلوة أن يزيد على يوم وليلة
فإن قيل ما الفرق بين الصوم والصلوة حيث اشترط التكرار للامتداد في حق الصلوة وفي حق الصوم
لم يشترط **قلنا** إن الصلوات الخمس كثيرة ولكن غير مؤكدة لمعنى الكثرة فما قبلها فجعلنا التكرار مؤكدا
للكثرة وهو دخول وقت الصلوة السادسة ليتحقق التكرار وعند تحقق التكرار تحقق الكثرة المتأكدة وعند
تحقق الكثرة يتحقق الحرج فعند ذلك تحقق القول بالسقوط فالمسقط في الحقيقة هو الحرج بجعل الله تعالى إياه مسقطا
ولكنه أمر مبطن فجعل السبب الظاهر وهو التكرار قائما مقام الحرج وهو دخول وقت السادسة ولا يمكن هذا
في باب الصوم لأن المؤكد تبع للمؤكد ثم لو جعلنا التكرار في الصوم لزم أن يكون التبع أكثر من المتبوع لأنه يصير
التبع أحد عشر شهرا والمتبوع شهرا واحدا ولا يقال إن غسل العضو مرة واحدة أصل والزائد أكثر عددا
من الأصل وهو المرتان لأنا نقول الزائد على المرة الواحدة ليس بشرط لاستباحة الصلوة بل الاستباحة حصلت
بالمرة الواحدة والزائد عليها سنة فالسنن والنوافل وإن كثرت لم يكن مثلا للفرض والدعاء أن لا يكون المؤكد
مثلا للأصل أو أقوى فلا يتوجه علينا نقضا **قوله** وأما الصغر الصغر خلاف الكبر لغة وهما من الأسماء الإضافية
فهو معروف لا يستحق إلا أن الصغر هنا عبارة عن أول أحوال الآدمي من وقت الولادة إلى وقت البلوغ ثم قدم
الصغر في التعداد وأخره من الجنون في البيان أما التقديم في التعداد فظاهر لأنه لما كان عبارة عن أول أحوال
الآدمي استدعى ذكره أولا لأن الأصل أن يكون ترتيب الوضع طبعا يوجب وضعا وأما في البيان فلما ذكرنا من اقتضائه التوسط
بين الجنون والعته لكونه آخذا من الجانبين أو لأن للصغير حالتين قبل العقل والتمييز وما بعده ويختلف
أحكامه بحسب تينك الحالتين وللمجنون حالة واحدة فلما لم يختلف حال المجنون لم يختلف أحكامه فصار حاله بمنزلة
أصل غير متنزل فألحق الصغير في أول أحواله بذلك الأصل المتقرر **قوله** يوضع عنه العهدة أي ما يحصل
بالعهد الماضي وهو الوجوب كالغرفة وهي اسم لما يحصل من الغرف ويصح منه حتى صح منه قبول الهبة ولو بدون
الغير الهبة لأجل **قوله** عن كل عهدة يحتمل العفو هذا احتراز عن إتلاف المحل فإن ضمانه لا يحتمل عفو صاحب الشرع
لأن ذلك واجب لجبران نقصان المحل لأن الصبا وإن كان من أسباب المرحمة ولكنه لا ينفي عصمة المحل وكل عهدة
وضمان ثبتت بطريق الجزاء والزجر لا تثبت في حقه لأن فعله لا يصلح أن يكون مستوجبا للجزاء والزجر لأن ذلك ينبني
على الأهلية الكاملة ولذلك لم يستحق حرمان الإرث بالقتل الذي يعد بطريق العقوبة **فإن قيل** أليس أنه يعزر
إذا أساء الأدب بالضرب وأنه نوع جزاء وقد نص صاحب الشرع فيما هو محض حق الله تعالى في قوله مروهم بالصلوة
إذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها إذا بلغوا عشرا وهذا الضرب بطريق الجزاء على الامتناع من الصلوة
عقوبة

بحث العته

قلنا ان الضرب انما شرع للتأديب رياضة في المستقبل وليس جزاء على الفعل الماضي فهو بطريق العقوبة بمنزلة
ضرب الدواب للتأديب فقد ورد الشرع به فقال تضرب الدابة على النفار ولا تضرب على العثار قوله لان
الرق في اهلية الارث لان الكفر اثر من اثار الكفر والكفر موت قال الله تعالى او من كان ميتا
فاحييناه اي كافرا فهديناه وقال الله تعالى انك لا تسمع الموتى والمعنى فيه ان الكافر لما لم ينتفع بحيوته
صار كانه ميت حكما والميت لا يرث من اخر ثم لما لم يصلح من قام باثره مع كونه مسلما للوراثة لا يصلح الكافر
لها بطريق الاولى ولان الكفر نافي اهلية الولاية على المسلم وفي الارث ولاية لان الولاية تنفيذ الامر
على الغير شاء الغير او ابى والارث بهذه المثابة فكان ولاية وقال الاستاذ المدقق مولانا فخر الدين
المايمرغي رحمه الله والدليل على ان الوراثة ولاية قوله تعالى فهب لي من لدنك وليا يرثني فقوله يرثني بالرفع
صفة للنكرة وكان تفسيرا لقوله وليا والتفسير عين المفسر والا لا يكون تفسيرا له فكان المفسر عين
التفسير والمفسر ولاية فكان التفسير وهو الوراثة ولاية ايضا ضرورة ولان الرقيق لا يملك المال
ليس باهل للميراث حينئذ ولان القول بوراثة الرقيق قول بوراثة الاجنبي من الاجنبي لان مال الرقيق لمولاه
فيكون الميراث حينئذ لمولاه في الحقيقة وذلك باطل قوله وانعدام الحكم لانعدام سببه او عدم اهليته
لا يعد جزاء هذا الكلام كلي غير مختص بهذا الموضع فان سبب الارث وهو الموت عند وجود شرطه لم ينعدم ههنا
وانما انعدمت الاهلية قوله واما العته ذكر في الصحاح المعتوه الناقص العقل وقد عته الرجل فهو معتوه
بين العته فكان العته مصدر عته الرجل وذكر الاخفش مصدر عته العتاهية وقيل العته آفة تنقص العقل و
تزيله حتى صار كلامه بين كلام المجنون والعاقل وانما الحق هو بالصبي العاقل لان المعتوه من كلامه يشبه مرة كلام
العقلاء ومرة بكلام المجانين فكان العته بمنزلة اخر احوال الصبي والجنون اول احوال الصبي فان الخطاب
يسقط عن المجنون تحقيقا للعدل حتى لا يكون فيه تكليف ما ليس في الوسع كما في اول احوال الصبي والمعتوه لا يخاطب
نفيا للحرج وتحقيقا للفضل كما في اخر احوال الصبي نظرا ومرحمة عليه قوله وكونه صبيا معذورا او معتوها
لا ينافي عصمة المحل لان عصمة ما يستهلك من الاموال كان لعصمة المحل لحق الانتفاع وعصمة المال ثابتة لحق العباد
وحاجتهم لا ابتلاء من الله تعالى بحكم الامر والنهي والعذر الثابت في المتلف لا يوجب بطلان حق المتلف عليه
لانه محتاج هو ايضا ولكن يجوز ان يبطل ما يثبت لحق الشرع لان الله تعالى غني عن العالمين فلا كرم الاكرمين فيؤثر
كونه معذورا في حقه الا ترى ان المكره والمضطر اذا اتلفا مال الغير لا يأثمان لانه حق الشرع ووجب الضمان
على المكره والمضطر لانه حق العبد قوله فيقال اذا اسلمت امراته اي امرأة الصبي يحد بعد فوجب خيره اي
اخيره عرض الاسلام على اب الصغير وهذا اذا كان الصبي غير عاقل وقد صرح به في الاسرار فقال وامراة الصبي
الذي لا يعقل اذا اسلمت يعرض الاسلام على اب الصغير لانه صاحب ولاية اما اذا كان الصبي عاقلا فيعرض
عليه الاسلام في الحال لان اسلامه صحيح عندنا وهو معنى قوله اما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا ينتظر فان
اي لا ينتظر فانه يعرض عليهما الاسلام في الحال ذكره في المبسوط بعد ما ذكر نكاح الصبيين من اهل الذمة
واسلام احدهما ان كان الاخر يعقل الاسلام يعرض عليه الاسلام فان اسلم تركا على النكاح وان لم يسلم

بحث النسيان

تفرق بينهما ثم ذكر بعد هذا اذا فرق بينهما وكان صغيرا فبعض مشايخنا يقولون هذا لا يكون طلاقا لان الصبي
ليس من اهل الطلاق والصحيح انه طلاق لان السبب قد تقرر وهو نظير الفرقة بسبب الجب في هذا لان الصبي
ليس لايقاع الطلاق والعتاق ثم العتق ينفذ من جهته اذا تقرر سببه بان ورث قريبه فكذلك الطلاق قوله
واما النسيان فالنسيان عبارة عن معنى يعتري الانسان من غير اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ وقيل النسيان
عبارة عن الجهل الطاري قوله فلا ينافي الوجوب في حق الله تعالى اي لا ينفي الوجوب ولا وجوب الاداء حتى اذا
نسي الصوم ولم يصم لا يسقط عنه الصوم قوله بلازم الطاعة ليس بخبر بل هو حال فعلية وقعت صفة للنكرة
وهي غالبا ثم مما لازمته الطاعة لكونه بطريقين احدهما بان ينبعث النسيان من نفس الطاعة فكان تلك الطاعة سببا
لذلك النسيان كالنسيان في باب الصوم لان الصوم تجويع والجوع يجوّع الجائع الى الاكل فيميل بسبب جوعه
الى الاكل وعند ميله يلزمه النسيان عن ضده وهو الصوم فصار وجود النسيان في هذه الوسائط مضافا الى الصوم
فكان الصوم هو السبب وكذلك نسيان تسمية الذابح فان النسيان ينبعث من نفس فعل الذبح لان الذبح قتل
والقتل سبب لتغير حال المذبوح من الحيوة الى الموت فللذابح من هول هذا التغير يعتريه خوف وهيبة واضطراب
فيوجب تغير حاله ايضا من التذكار الى النسيان فكان هذا النسيان مضافا الى فعل الذبح والطريق الثاني في
وجه الملازمة هو ان يوجد غالبا وليس للنفس على هيئة مذكرة لحرمة فعله كالصائم والذابح في حق الاكل وترك
التسمية فيلزمهما النسيان فيعذرا نفيا للحرج وكذلك السلام في القعدة الاولى فان السلام يغلب وجوده
في القعدة وليس للمصلي هيئة مذكرة لحرمة السلام فلذلك لم ينقطع بخلاف الكلام في حق الصلوة ومباشرة
المحرم لمحظورات الاحرام فان لها هيئة مذكرة لفعلها المحظور في ذلك الوقت فلا يعذر وبخلاف السلام
في غير حالة القعدة من القيام والركوع والسجود فانه تنقطع لانه ليس بغالب الوجود فيها فلا يعذر بالنسيان
قوله واما النوم فالنوم عبارة عن فترة اصلية تحدث في الروح وتزيل عمل المشاعر وقواه فقولنا اصلية احتراز
عن الاغماء فانه عارضي حيث يخلو الانسان عنه ولا يخلو عن النوم والمراد من المشاعر مواضع الشعور وهي الحواس
والعقل وفي قولنا تحدث اشارة الى الحدوث انه ليس باختيار النائم بخلاف السكر فعلم بهذا كله ان قوله فيعجز عن استعمال
القدرة تعريف للازمه لا لحقيقته فانه من يعجز حسا وحكما يوجد وهو غير نائم اي لازم العجز عن استعمال القدرة
عند وجود النوم قوله فاوجب تأخير الخطاب للاداء وبطلت عبارته في الطلاق هذا نشر لما تقدم قبله فان
قوله فاوجب تأخير الخطاب نتيجة قوله فيعجز عن استعمال القدرة وقوله وبطلت عباراته نتيجة قولنا في الاختيار
اي بطلت الاحكام التي تتعلق بالعبارات ثم لا يلزم على قوله فيعجز عن استعمال القدرة السكر فانه عجز ايضا عن
استعمال نور العقل كالنوم ومع ذلك لا يوجب تأخير الخطاب بل السكران مخاطب في حال سكره لان العجز في السكر
جاء من جهة العبد فلا يعتبر في دفع الحرج لان خطاب الشرع لا يتوجه الا على وجه السهولة ثم العبد لو اوجب على نفسه
صوم العمر او التصدق بماله يصح نذره وان كان فيه حرج لانه هو الذي التزمه خصوصا فيما اذا كان بسبب المعصية
فيجعل قائما على الاداء زجرا عليه بخلاف السكر قوله ولم تتعلق بقراءته وكلامه حكم حتى انه لو قرأ في الصلوة
وهو نائم لا يؤدى به فرض القراءة وكذلك لو تكلم في الصلوة وهو نائم لا تفسد صلوته وكذا اذا قهقه النائم

في صلوته لا ينقض طهارته ولا صلوته وهو اختيار الامام فخر الاسلام رحمه الله وذكر في عامة الفتاوى
انه لا ينقض طهارته ولكن يفسد صلوته وذكر الامام مولانا حميد الدين رحمه الله ليس شيء من اركان الصلوة
يتأدى بالنوم الا القعدة الاخيرة لما ان القعدة للاستراحة والنوم كذلك فيتوافقان قوله
الاغماء مثل النوم قيل الاغماء عبارة عن فترة عارضية قوية تحدث في ذي الروح وتزيل عمل مشاعره
قوله عارضية قوية احتراز عن النوم فان النوم فترة اصلية ضعيفة حتى ينتبه النائم بالتنبيه
بخلاف المغمى عليه قوله وهو اشد منه اي الاغماء اشد من النوم في العارضية وفي اثبات العجز قوله
لان النوم فترة اصلية وما كان اصليا لا يكون من العوارض لكنه لما كان زائدا في شرط خطاب وجوب الاداء
وهو العقل والقدرة على الاداء جعل من العوارض واما قلنا انه فترة اصلية لان الانسان لا يخلو عنه
اي في الجملة بخلاف الاغماء فان كثيرا من الناس لم يمسهم الاغماء فكان نوعا عرضيا في العارضية لان العارض
هو ما لم يكن اصليا ثم هو اقوى من النوم في نفي القوة لان النائم ينتبه بالتنبيه والمغمى عليه لا ينتبه
الا بافاقته من اغمائه وهو الله تعالى فلذلك كان حدثا في كل الاحوال من القيام والقعود والركوع والسجود
وهذا نتيجة نفي القوة اصلا ومنع البناء اذا حدث في الصلوة وهذا نتيجة شدته في العارضية وذلك
لانه لما كان من العوارض النادرة لم يكثر وقوعه فلا يلحق بحدث يسبق في الصلوة فيمنع البناء لذلك
كالجنابة واعتبر امتداده في حق الصلوة خاصة وذكر الامام فخر الاسلام رحمه الله في شرح الجامع الصغير
الاعذار انواع اربعة نوع منها غير ممتد بوقت الصلوة والصوم جميعا وهو النوم فانه لا يمتد يوما وليلة
في العادات ولا يمتد شهرا فلذلك لا يسقط من العبادات شيئا ونوع يحتمل الامتداد في حق الصلوة
ولا يحتمله في حق الصوم غالبا وهو الاغماء فان المغمى عليه لا يأكل ولا يشرب فلا يمتد حصوله شهرا على خلاف
العادة الا نادرا ولا حرج في النوادر فلا يسقط الصوم ونوع يحتمل الامتداد في وقت الصلوات والصوم
جميعا ويحتمل القصار على السواء وهو الجنون ونوع رابع ممتد خلقة في كل الاوقات وهو الصبا فيسقط
بكل حال لانه خلق ممتدا ثم الجنون ان امتد اسقطهما جميعا اعتبارا بالصبا لان في ذلك الحرج واذا
لم يمتد ويقصر عن الشهر لا يسقط الصوم اعتبارا بالاغماء قوله واما الرق فالرق لغة ينبئ عن الضعف
ومنه الرقيق اي الضعيف قال الشاعر لم تلق في عظمها وهنا ولا رققا اي ضعفا وفي عرف الفقهاء
عبارة عن صيرورة الادمي محلا للتملك والابتذال يلزمه منه العجز الحكمي وكان قوله واما الرق فعجز حكمي تعريفا
بلازمه لا بحقيقته لانه لم من عجز حكمي ولا رق فيه فان غير المالك في ملك الغير دون اذنه عاجز حكما في حق التصرف
وليس برقيق وكذلك الاجير في حق المستاجر والمقتدي في حق الامام والصبي العاقل في ملكه في حق الاب كل
واحد منهم عاجز حكما في حق التصرف وليس برقيق ثم قوله حكمي احتراز عن الحسي لانه ربما يكون العبد اقدر واقوى من
الحر حسا لكنه عاجز حكما وشرعا عما يقدر عليه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية وكمال التزوج والملك
ونحوها ثم هو جزاء في الابتداء فان اهل الاسر قاتلوا جحد الاعلى الكفر ومجازاة للكفر لانهم لما
استنكفوا ان يكونوا عبيد الله تعالى جازاهم الله تعالى ان صيرهم عبيد عبيده وصار في البقاء امرا حكميا

اي يبقى نفعا وان تغير شرطه كبقاء ملك المشتري في المشتري بعد انعدام سببه حقيقة وهو الايجاب والقبول
وبقاء ملك النكاح بعد انعدام سببه وشرطه فانه يبقى بعد موت الشهود فكذلك ههنا يبقى العبد رقيقا وان كان
ممن اتقى واورع من الاحرار ويسري الى الاولاد وان لم يوجد منهم الاستنكاف كالخراج فانه شرع في الابتداء
مجازاة للكفر ويبقى حكما في الزمان الثاني حتى يجب الخراج على المسلم اذا اشترى ارضا خراجية قوله
فصار به عرضة للتملك والابتذال العرضة فعلة بمعنى مفعول كالقبضة والغرفة وهي ههنا بمعنى المعرض للامر قال
فلا تجعلوني عرضة للوائم قال الله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اي لا تجعلوا الله معرضا لايمانكم
فتبتذلوه بكثرة الحلف به ولذلك ذم من الرقيق ولا تطع كل حلاف مهين فجعل كونه حلافا مقدمة الذام
اي فصار الرقيق معرضا لكونه محلا للتصرف من البيع والشرى والاستخدام قوله وهو وصف لا يحتمل التجزي
اي الرق وصف لا يحتمل التجزي ذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله في المبسوط فاما الاسترقاق فيتعلق بخلل
الوصف التجزي حتى لو فتح الامام بلدة ورأى الصواب في ان يسترق انصافهم نفذ ذلك منهم والاصح انه لا يتجزى
لان سببه وهو القهر لا يتجزى اذ لا يتصور قهر نصف الشخص دون النصف والحكم يبتنى على السبب وهذا مؤيد ايضا
بما ذكر في الجامع من اقرار مجهول النسب ان نصفه لفلان على ما ذكر في المختصر قوله لما لم يتجز انتفاؤه وهو العتق
فانهما يقولان لما لم يتجز العتق يعني انه لا يتجزى الاعتاق لانه لو كان متجزيا فاذا اعتق البعض فلا يخلو اما ان
ثبت في المحل شيء من العتق او لا يثبت فان ثبت فاما ان يثبت كله او بعضه لا جائز ان يثبت بعضه لانه لا يخلو اما ان
يزول الرق او لا يزول فان لم يزل لزم اجتماع الضدين وان زال فاما ان زال بعضه او كله فان زال بعضه لزم تجزي
العتق وذلك لا يجوز على ما قلنا من رواية الاصح ورواية الجامع وان زال كله فهو لا يجوز ايضا لاستلزامه خلو
بعض المحل عن احد الضدين لانه يؤدي الى تجزي العتق وهو غير متجز بالاجماع ولا جائز ان يثبت كله لانه يؤدي الى ثبوت
الاثر بدون المؤثر وهو محال وان لم يثبت في المحل شيء من العتق لزم تحقق المؤثر بدون الاثر والمتعدي بدون اللازم وهو ممتنع
نحوه فلما كان القول بالتجزي مؤديا الى هذه الامور المستحيلة كان ممتنعا فثبت عدم تجزيه وهو المرام ولان الاعتاق
اسقاط للرق والرق لا يتجزى ابتداء وبقاء فاسقاطه بالاعتاق لا يتجزى ايضا ولان اتصال احد النصفين بالاخر اقوى
من اتصال الجنين بالام لان في ذلك بعرض الانفصال ثم اعتاق الام يوجب عتق الجنين لا محالة فاعتاق احد النصفين اولى ان يوجب
عتق النصف الاخر ولابي حنيفة رضي الله عنه ما ذكر في المبسوط ان الاعتاق ازالة ملك اليمين بالقول فيتجزى في
المحل كالبيع وتأثيره ان نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه وهو مالك للمالية دون الرق لانه اسم لضعف ثابت باهل الحرب مجازاة
وعقوبة على كفرهم وهو لا يحتمل التملك كالحيوة لان الانسان ملكه لا يكون الا ببقاء صفة الرق في المحل فلا يكون ذلك
الا باعتبار صفة الحيوة في المحل وذلك لا يدل على ان الحيوة مملوكة له فاذا ثبت انه يملك المالية وملك المالية محتمل
للتجزي فانما يزول بقدر ما يزيله ولهذا لا يعتق شيء منه باعتاق البعض عند ابي حنيفة رحمه الله حتى كان معتق البعض كالمكاتب
عنده الا في حكم واحد وهو ان المكاتب اذا عجز رد الى الرق لان السبب ثمة كان عقدا محتملا للفسخ وهذا اذا عجز عن
السعاية لا يرد الى الرق لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهو لا يحتمل الفسخ وانما سمي فعله اعتاقا مجازا على انه اذا تم
ازالة الملك يطرء الاسقاط بعقبه العتق الذي هو عبارة عن القوة لا ان يكون فعل المزيل ملاقيا للعتق كالقاتل فعله

اعتاقا

لا يحل الروح وانما يحل البنية ثم بنقض البنية يزهق الروح فيكون فعله قتلا من هذا الوجه وإن كان فعله
والعتق الذي يبتنى على الإعتاق لا يتجزى والإعتاق في نفسه متجزئ حتى يتصور من جماعة فالعتق للبعض إنما يوجد شطر
العلة فيتوقف عتق المحل على تكميلها وهو نظير الإباحة أي إباحة الصلوة يبتنى على غسل الأعضاء متجزئة في نفسها حتى يكون
غاسل بعض الأعضاء متطهرا في ذلك ثم يتوقف الإباحة أي إباحة الصلوة على إكمال العلة وحرمة المحل لا يتجزى وإن كانت
تبتنى على طلقات هي متجزئة حتى كان الموقع للتطليقتين مطلقا ويتوقف ثبوت الحرمة على كمال العلة وههنا أيضا
زوال الرق عن المحل يتوقف على تمام العلة في المحل عادة فما بقي وإن كان معتق البعض معتقا لأن العتق يقتضي انفعال العتق
كما قلنا ولكن لا يقتضي اتصال الإعتاق بل يثبت الاستسعاء قبل الإعتاق ويتأخر ثبوته في المحل إلى كمال العلة قلت
نعلم بهذا كله أن الخلاف فيه بناء على أن الإعتاق ماذا فعندهما الإعتاق إثبات العتق قصدا والعتق قوة حكمية وإبانتها
بإزالة ضدها وهو الرق الذي هو ضعف حكمي وهما لا يتجزآن فكذا لا يتجزى الإعتاق الذي لا يخلو عنهما بالملازمة والمعاقبة
فقال أبو حنيفة رضي الله عنه الإعتاق إثبات العتق ضمنا لإزالة الملك وإزالة الملك هو المقصود بالإعتاق لأن المرء إنما
يتصرف فيما هو ملكه لا فيما هو ملك غيره وحقه في الملك هو متجزئ فأما العتق الذي هو قوة شرعية بها يصير المرء أهلا
للكرامات فغير موكول إلى رضى المتصرف بل الله تعالى يثبته في المحل إذا زال كل الملك فإن قيل الملك غير متجزئ
أيضا لأنه صفة المالك في المملوك والصفات لا تقبل التجزي كالعتق والرق قلنا المراد بقولنا الملك متجزئ أن
المحل الواحد فيما يرجع إلى الانقسام بالملك يقبل التجزي حتى إن العبد المشترك كان نصفه ملكا لأحدهما ونصفه للآخر وهذا لأن
الملك عبارة عن المطلق الحاجز أي يطلق تصرف المالك ويحجز تصرف غيره ويمنعه والمحل إنما يرجع إلى التصرف قابل للتجزي
كالثوب المشترك فأما العتق والرق فصفتان ينبئان عن القوة والضعف وأثر تلك القوة في استجلاب الكرامات
للبشر من صلاحية المرء للقضاء والشهادة وأثر ذلك الضعف انسلاب هذه الكرامات والمحل الواحد فيما يرجع
إلى الاتصاف بهاتين الصفتين غير قابل للتجزي فإنه لا يمكن أن يقال بصفة يصلح قاضيا وبصفة لا يصلح قاضيا وكذلك في الشهادة
وغيرها قوله لسقوط كله أي كل الملك عن المحل أي عن العبد حكم لا يتجزى أي تعلق حكم لا يتجزى قوله لقيام المملوكية
مع المالكية قد يقول قائل لا يبعد ذلك في أنه لما كان الرق فيما لكن المالك بدا ثبت المملوكية من جهة المالكية أيضا
لأن التنافي بين الشيئين إنما يتحقق عند اتحاد الجهة لا عند اختلافها فهو مملوك من حيث إنه مال فلا يكون مالكا للمال إذا
بين المالكية والمملوكية من المنافاة خصوصا عند اتحاد الجهة وذلك لأن المالكية عبارة عن قدرة شرعية والمملوكية عبارة
عن عجز شرعي وكذلك المال مبتذل والمالك مبتذل فلا تنافي المالكية عن المال لانعدام المملوكية من ذلك الوجه ولهذا لا ينعدم
بالرق أهلية المالكية للنكاح لأنه لا يصير به مملوكا نكاحا فإن قيل ينبغي أن ينعدم بالرق الأهلية لملك التصرف لأنه صار
مملوكا تصرفا فإن المولى يملك التصرف عليه قلت إنما يصير مملوكا تصرفا أي للمولى في نفسه بيعا أو تزويجا فلا جرم ينعدم
الأهلية المالكية هذا التصرف ويكون نائبا فيه عن المولى حتى يشتريه بأمره ولكن لم يصر مملوكا في حق التصرف فيما في ذمته حتى أن
المولى لا يملك الشرى شيئا في ذمة عبده ابتداء فيبقى الأهلية في ملك هذا التصرف فإن قيل انعدام الأهلية لحكم
التصرف وهو ملك الرقبة دليل على عدم الأهلية للتصرف لأن التصرفات لا تراد لعينها بل لحكمها ولهذا ليس أهلا لذلك ينبغي أن
لا يكون أهلا للتصرف بسببه قلت لا كذلك لأن حكم التصرف ملك اليد والرق لا ينافيه ألا ترى أن المستسعى يملك اليد

العبد

المكاتب مع قيام الرق فيه وهذا لأن نوع الرق أهل الحاجة فيكون أهلا لقضائها وأدنى طرق قضاء الحاجة ملك اليد
فهو الحكم الأصلي للتصرف وملك العين مشروع للتوصل إلى الحكم الأصلي يثبت للعبد والمولى يخلفه فيه وهو نظير
من اشترى شيئا على أن البائع بالخيار ثم مات فيتم اختيار البائع البيع يثبت ملك العين للوارث على سبيل الخلافة عن المورث
بتصرف شراه المورث بنفسه كذا في المبسوط ثم ما يكون من الأحكام التي تبتنى على ملك الرقبة لا تصح من العبد كالتسري
لأنه من حكم ملك الرقبة وكذا لا يصح منه حجة الإسلام لأن هذه العبادة إنما تتأدى بمنافع بدنه على طريق الأصالة وبالمال
بطريق الوسيلة والمال منعدم للعبد لما ذكرنا وكذا منافع البدن لأنها للمولى خلافة للمولى في ملك الذات على ملك الصفات
إلا ما استثناه الشرع كالصوم والصلوة لأنه في حق المفروض منهما مبقى على أصل الحرية بالإجماع قوله وهو
النكاح فإنه مالك له والنكاح ليس بمال بدليل عدم الضمان للزوج بإتلاف الحل عليه وإنما توقف عند عدم الإذن لأن النكاح
لم يشرع خاليا عن المال وفي إيجابه بدون رضا المولى إضرار به لأن المهر يتعلق برقبته فيما يرجع إلى المالية كانت الرقبة
ملك المولى فلا بد من الإجازة لذلك ولهذا لو أزال المولى حقه بالإعتاق نفذ ذلك النكاح الصادر من العبد بدون إجازة
ولا يشكل على هذا صحة إجبار المولى عبده على النكاح لأنا نقول إن في ذلك من تسليم مكنه إياه من تحصين ملكه عن الزنا الذي هو
سبب الهلاك والنقصان وكان من حفظ المالية لا إبطالا لمالكية العبد النكاح ألا ترى أن العبد أهل الحلم والنكاح وهو
الوطي والحكم هو المقصود فكان أهلا للسبب لا محالة ألا ترى أنه أهل لرفعه بالطلاق والمالك لرفع الشيء هو المالك
لإثباته قوله والدم والحيوة حتى صح إقراره بالقصاص فيه وأقر بالدم ولم يملك المولى إلا حيوته فعلم أن حيوته
لا تدخل في ملك المولى ولذلك يقتل به الحر لأنه في حق الحيوة مبقى على أصل الحرية قوله ونا في كمال الحال في أهلية الكرامات
الموضوعة للبشر وأهلية الكرامة ههنا باعتبار الآدمية فلذلكنا ... والنعمة والمحنة النعمة مثل الذمة والحل والمحنة
مثل الخدمة الذمة وهي الصلاحية للإيجاب والاستيجاب من كرامات البشر لأنها يصير أهلا لتوجه خطاب الله تعالى من الأمر
والنهي وهذا كما روي عن بعض الصديقين أنه قرأ قوله تعالى اخسؤوا فيها ولا تكلمون فقال مرحبا لمن أهل هذا الخطاب فقيل له
كيف تقول هذا وهو في أهل النار فقال أليس هذا خطاب الحبيب فنظر إلى من قال لا إلى ما قال وبالذمة امتاز الآدمي عن البهائم
فيكون فيها شرف لهم والرق نقص في الكرامة الموضوعة للبشر فيضعف ذمته لذلك عن احتمال الدين بنفسها كما عند ذمة الحر
وضمت إليها مالية الرقبة حتى إذا تصرف المأذون ووجبت الديون في ذمته تباع رقبته لأجلها وكذلك ضم إليها كسبه
حتى إن معتق البعض عند أبي حنيفة رضي الله عنه لما بقي مرقوقا ولم يكن سعيه يؤخذ دينه من كسبه وكذلك حل النكاح
ينتقص بالرق لأنه من الكرامات الموضوعة للبشر حتى ازداد الحل بزيادة شرف النبي عليه السلام على أمته فحل له تسع نسوة أو
ما شاء قوله وينتصف العدة فيما إذا كانت معتدة بالأشهر ظاهر وإذا كانت العدة بالحيض فكذلك لكن الحيضة
لا يتجزى فيتكامل ولأن التكامل احتياط ثم معنى تأثير الرق في تنصيف العدة والقسم ظاهر لأنهما من آثار النكاح والرق
يؤثر في تنصيف النكاح فكذا في آثاره وأما تأثيره في تنصيف الحد فلأن توفر النعمة يوجب تغلظ الجناية وانتقاص
النعمة يوجب تخفيفها ألا ترى أن النعمة في حق المحصن لما كانت أوفر كانت جناية الزنا منه أغلظ حتى استحق الرجم والعقوبة
باعتبار زيادة الجناية وإلى هذا المعنى وقعت الإشارة في قوله تعالى يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها
العذاب ضعفين ولما كان كذلك كان الرق المؤثر في تنصيف النعمة كان مؤثرا في تنصيف الجناية وتخفيفها مؤثر في تخفيف الحد

ثم ذلك المخفف اخص التنصيف لان هذا المخفف انما نشأ من تنصيف تمهد للحل قوله وانتقصت قيمته نفسه
اي فيما اذا قتل العبد خطأ وقيمته تساوي دية الحر عشرة الاف درهم او تربو عليها يجب قيمته على القاتل وعاقلته
الا عشرة دراهم وفي الامة اذا زادت قيمتها على دية الحرة خمسة الاف درهم يجب خمسة الاف درهم الا عشرة دراهم
هذا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف والشافعي رحمهما الله يجب قيمته على القاتل على العاقلة بالغا ما بلغت
وهذا في القتل الخطأ اما لو غصب العبد وقيمته عشرون الف درهم وهلك في يده يجب قيمته بالغة ما بلغت بالاجماع
فالحاصل ان ابا يوسف والشافعي رحمهما الله رجحا جانب المالية وابا حنيفة ومحمد رحمهما الله رجحا جانب الادمية
مع النقصان واما الغصب فلا يرد الا على المال فرجح جانب المالية بالاجماع قوله واستحقاق اليد عليه دون الملك
قال الصدر الشهيد رحمه الله في الجامع الصغير ان للعبد يدا معتبرة ولهذا لو اودع مالا عند اخر ليس للمولى الاسترداد
قوله فوجب نقصان بدل دمه عن الدية لنقصان في احد ضربي المالكية كما تنصف بالانوثة لعدم احدهما لما كان ثم
للانوثة في احد ضربي المالكية بالعدم وجب النقصان في البدل دون التنصيف بيان هذا ان حال الشيء يتقدر بتقدر حال
الشيء ثم الحر اقوى في المالكية من العبد لانه مالك لما هو مال ولما هو ليس بمال على صفة الكمال فاذا قتل يجب الدية كاملا
لانه المالك لنوعين ما هو مال وما هو ليس بمال على صفة الكمال فلذلك للنوعين جميعا والمرأة الحرة ليست مالكة لاحد النوعين اصلا اعني النكاح والطلاق وملكت
ما هو مال على الكمال يدا ورقبة فكان حالها اذن كنصف حال الرجل فوجب نصف دية الحر واما العبد فمالك لاحد
النوعين على الكمال اعني ما ليس بمال من النكاح والطلاق ومالك في النوع الاخر ما هو يجري مجرى الاصل وهو التصرف
واليد ولكنه غير مالك فيما هو يجري مجرى الوسيلة وهو ملك الرقبة وملك اليد اقوى من ملك الرقبة على ما بينا
فانتقص حاله من حال الحر فلذلك انتقص من بدل دمه ما له خطر واعتبار في الشرع وهو عشرة دراهم وهذا جواب
عما قيل فيه ينبغي ان ينتقص ربع بدل الحر لانه مالك لاحد النوعين على الكمال وهو النكاح ومالك بنصف
احد النوعين وهو ملك اليد دون ملك الرقبة فكان انتقاص المالكية ربعا فينتقص ربع قيمته ايضا الا ان ملك اليد
لما كان اقوى من ملك الرقبة اندفع الاشكال قوله في احد ضربي المالكية وهو مالكية المال ومالكية النكاح لما تنصف
اي دمه لعدم احدهما اي لعدم احد ضربي المالكية وهو مالكية النكاح والطلاق قوله وهذا عندنا ان المأذون
يتصرف بنفسه بيان هذا ان العبد بعد الرق بقي اهلا للتصرف بلسانه الناطق وعقله المميز والحجر عن التصرف
لحق المولى لئلا يلزمه ضرر لو وقع بدون التزامه لا لعدم الاهلية واذا كان كذلك كان العبد بعد الاذن يتصرف باهليته
نفسه كان بشرط الاذن فك الحجر واسقاط حق المولى لا اثبات الاهلية ولهذا قلنا ان الاذن لا يقبل التوقيت
حتى لو اذن لعبده يوما كان مأذونا ابدا لان الاسقاطات لا تتوقت وكذلك لو اذن في نوع من الانواع يشمل الانواع
لما انه اسقاط وفك عن الحجر فلا يتخصص بنوع دون نوع بمنزلة فك القيد الحسي بخلاف التوكيل في نوع حيث لا يتعمم
لانه انابة واثبات الحق فيتقدر بتقديره وبخلاف الاذن في شيء بعينه حيث لا يكون مأذونا لانه استخدام لا اذن
ولانه لو صار مأذونا بهذا القدر لانسد عليه باب الاستخدام قوله ويثبت له الحكم الاصلي التصرف وهو اليد وذلك
لان المقصود من اليد هو ملكة الوصول الى قضاء الحوائج واليد هي الممكنة والموصلة الى ذلك المقصود فكان تصرف اليد
اصلا من هذا الوجه كذا ذكره بعض شروح هذا الكتاب ولهذا الوجه ان قال ان تصرف اليد يجري مجرى الاصل وملك الرقبة

جرى مجرى الوسيلة بدليل ان من كان له ملك الرقبة كان في ذلك مطلقا ومجوزا التصرف اليد ولا ينعكس فان المستعير
والمستأجر والمضارب الذي لم يظهر ربحه والمستبضع والوكيل يتصرف اليد لا ملك الرقبة فعلم بهذا ان ملك
اليد لم يستلزم ملك الرقبة فلم يكن وسيلة له واما ملك الرقبة فانما ثبت ابتداء لكن تصرف اليد بطريق
الاصالة الا اذا عرض عارض كما اذا لم يسلم المشتري الثمن لا يتمكن من تصرف المبيع وان ثبت له ملك الرقبة ولكن
ذاك عارض لا من الاصل لاجل ان الثمن حال احتمالا لمقابلة العينية لان المبيع عين فيقتضي عينية ما يقابله وهو الثمن لان
الشرع من المشروع وهو المثل والمماثلة انما تقوم بعينية ما يقابله وهو الثمن وعينيته انما تكون بالتسليم فعلم بهذا
ان ملك الرقبة صار وسيلة لتصرف اليد والوسائل غير مقصودة بل الوسائل زائدة على المقصود والى هذا المعنى
اشار بقوله المولى يخلفه فيما هو من الزوائد وهو الملك المشروع للتوصل الى اليد وانما قلنا هذا الوجه دون
لان هذا اوفق لما ذكره في الكتاب حيث قال وهو الملك المشروع للتوصل الى اليد ولان اليد ليست مملكة الى
قضاء الحوائج مطلقا لان من قضاء الحوائج الاستمتاع بما اشترى من الجارية وليس للعبد ذلك وكذلك ليس له الاكل
واللبس مطلقا بغير اجازة المولى فكان يصح دعوى كون اليد مملكة الى قضاء الحوائج مطلقا ثم فائدة ذكر هذا الاصل
وهو وجوب الحكم الاصلي للعبد والزوائد للمولى لدفع ذلك الاشكال الذي ذكرنا وهو ان يقال ينبغي ان ينتقص
بدل دمه الربع لا العشرة فيحمل هذا التحقيق معنى جواز انتقاص العشرة لا الربع قوله ولذلك جعلنا العبد
في حكم الملك الى اخره اي لاجل ان العبد اصيل في التصرف والمولى يخلفه في الملك جعلنا كالوكيل في حكم الملك
قوله في مسائل مرض المولى اي من تلك المسائل ان المولى اذا اذن لعبده في التجارة وهو صحيح ثم مرض ثم باع
العبد شيئا مما في يده او اشترى وحابى فيه بغبن فاحش او يسير ثم مات المولى ولا مال له غير العبد وما في يده
نعتبر ذلك من الثلث كما اذا تصرف الوكيل بعد مرض الموكل يعتبر ذلك من الثلث كذلك اذا وكل رجل رجلا
ثم مرض بقي الوكالة بعد مرض الموكل وان تعلق حق الورثة والغرماء بماله وكذا اذا اذن لعبده في التجارة ثم مرض بقي
الاذن بعد المرض وان تعلق حق الورثة والغرماء بماله ولو كان الاذن اثباتا للولاية ابتداء لما بقي الاذن بعد
المرض قوله وعامة مسائل المأذون بهذا اللفظ يشير الى ان المأذون كالوكيل في كثير من المسائل وفي بعض منها
ليس هو كالوكيل ولا بد من ذكر نظير كل منها اما المسائل التي تدل على ان المأذون كالوكيل فهي ما ذكر في مأذون
المبسوط ان المولى اذا اخرج المأذون عن ملكه ليس للعبد ان يقبض شيئا مما كان له على غريمه وقت الاذن لكونه
خصما فيه لانه صار نفعه للمشتري وان قبض لم يبرأ الغريم بقبضه لانه خرج من ان يكون خصما فيه فكان قبضه
كقبض اجنبي اخر فصار في هذا المعنى كالوكيل بعد العزل وكذلك اذا اذن الرجل لعبده في التجارة ثم جن المولى فان
كان جنونا مطبقا دائما فهو حجر على العبد لان المولى صار موليا عليه في التصرف وانقطع رأيه فكان ذلك حجرا عليه
كما في الوكيل وكذلك اذا ارتد المولى وقتل فيه او لحق بدار الحرب صار هو محجورا كما في الوكيل واما المسائل التي
ليس هو فيها كالوكيل فهي ان العبد المأذون اذا باع متاعا من رجل بالف درهم وتقابضا ثم حجر عليه المولى ثم وجد
المشتري بالمتاع عيبا فالخصم فيه العبد لان ملك المولى فيما نعنا بعد الحجر وقد لزمه العهدة بمباشرة سبب باذن المولى
وكذلك اذا وجب للعبد المأذون دين من ثمن بيع او اجارة او قرض او استهلاك ثم حجر عليه مولاه فالخصم فيه العبد

مباشرة

لانه باشر سبب الزام العهدة في حال انفكاك الحجر وما ثير الحجر عليه بعد ذلك في منع لزوم العهدة اياه
السبب ابتداء لا في اسقاط ما كان لازما له كذا في المبسوط وليس للوكيل بالبيع ولاية قبض الثمن بعد العزل
ذكره في التتمة في فصل العزل عن الوكالة قوله الرق لا يؤثر في عصمة الدم اي من حيث الاعدام والنقص
يعني ان الرق لا يعدم العصمة ولا ينقصها لان العصمة نوعان مؤثمة وهي التي تثبت بالايمان بنفسه ومقومة
وهي التي تثبت بالايمان ودار الاسلام لان بدار الايمان نفسها وهذا الاستغناء وثبت للحر والعبد فكذا العصمة
واثر المؤثمة وجوب الكفارة لا غير دفعا للاثم وذلك فيمن اسلم في دار الحرب قبل ان يهاجر اليها لا يجب القصاص في
العمد ولا يجب الدية في الخطأ ولكن يجب الكفارة واثر المقومة وجوب القصاص والدية في العمد والخطأ وذلك
فيمن كان متوطنا في دار الاسلام على وجه القرار اذ انه قبل يجب القصاص في العمد والدية في الخطأ ولما
كان العبد في العصمة مثل الحر يقتل الحر بالعبد كما يقتل الحر بالحر لاستوائهما في العصمة لان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك
في الحكم بخلاف نقصان بدل الدم لان للرق تأثيرا في نقصان بدل الدم على ما مر قوله واوجب الرق نقصا في الجهاد
اعلم ان الرق لا يوجب خللا في قوة البدن ولا في التركيب الا ان القدرة على نوعين قدرة بالمال وقدرة بالبدن
والرق كما نافى ملك المال نافى ملك منافع البدن لانه للمولى ملكا فكانت منافع كلها للمولى ايضا لان ملك الذات
علة لملك الصفات غير ان الشرع استثنى منافع بدنه عن ملك مولاه في حق بعض العبادات التي لا توجب بطلان
حق المولى كالصوم والصلاة واما ما كان فيه بطلان حق المولى فلم تصر منافعه مستثناة عن ملك المولى بل بقيت على
ملكه على ما تقتضيه المعنى وذلك كالحج والجهاد ولما كان الرق لا يوجب خللا في البدن ولا في التركيب قال محمد رحمه الله
يصح امان العبد المحجور لانه من اهل القتال دينا وبدنا لان دينه يحمله على القتال وبدنه صالح له الا انه ممنوع منه
حقا للمولى وليس في تصحيح امانه ابطال حق المولى فيصح الا ان ابا حنيفة وابا يوسف رحمهما الله قالا انه لما
كان ممنوعا عن الجهاد كان ممنوعا عن توابعه فلم يكن له حق في اموالهم ولا في انفسهم فكان امانه تصرفا
على الغير ابتداء وهو معنى الولاية فلا يصح وان لم يكن فيه ضرر المولى كالشهادة بخلاف المأذون فان له ولاية
القتال قوله ولهذا لم يستوجب السهم الكامل اي العبد لم يستوجب السهم الكامل سواء كان محجورا او مأذونا
تفرع على هذا في المبسوط وانقطعت الولايات كلها من القضاء والشهادة وتزويج الصغار والصغائر
وانما صح امان المأذون هذا جواب اشكال يرد على قوله وانقطعت الولايات لانه لما صح الامان من الولاية
وذلك لان الولاية تنفيذ القول على الغير شاء الغير او ابى وهنا لما صح امان المأذون كان تعرض العسكر
للمؤمن حراما فكان فيه تنفيذ قول العبد المأذون على العسكر بدون رضاهم وهو عين معنى الولاية فاجاب عنه
فقال هذا من قبيل السراية لا من قبيل الولاية اي سرى الحكم وتعدى منه الى الغير بعد ثبوته عليه اولا ولا يكون
هذا من الولاية لان معنى الولاية على ما فسر تنفيذ القول على الغير من غير ضرر ويلزم الولي كما في القضاء والشهادة
وهنا العبد المأذون شريك العسكر في نفوس اهل الحرب واموالهم وان لم يكمل سهمه فلما صح امانه في حقه حتى حرم
تعرضه المؤمن تعدت تلك الحرمة الى غيره لضرورة صحتها في حقه وعدم تجزيها فكانت صحة الامان هنا نظيرة
شهادته بهلال رمضان من حيث ان لزوم الصوم ثبت في حقه اولا ثم تعدى منه الى غيره لضرورة صحته في حقه وعدم

بتجزيه فلا يكون ولاية قوله وعلى هذا الاصل اي الاصل الذي مر وهو قوله والرق لا ينافي مالكية غير المال
وهو النكاح والدم والحيوة او الاصل الذي يتصل به وهو ان ما كان الزاما على الغير بطريق التضمن والتبعية
صح من العبد فلذلك قلنا بصحة اقراره بالحدود والقصاص فعلى الوجه الاول المعنى ان الرق لما لم ينف مالكية غير المال
والاقرار بالحدود والقصاص من غير المال صح اقراره وعلى الوجه الثاني ان اقراره لما تضمن اتلاف مال المولى
لضرورة صحة اقراره على نفسه قلنا بصحته وان كان فيه الزام الضرر على الغير قوله وفي المحجور اختلاف معروف
وهو ان العبد المحجور اذا اقر بسرقة عشرة دراهم بعينها فانه يقطع وترد السرقة الى المسروق منه عند ابي حنيفة
رضي الله عنه وقال ابو يوسف رحمه الله تقطع والعشرة للمولى وقال محمد رحمه الله لا تقطع والعشرة للمولى وهذا كله
اذا كذبه المولى وقال المال مالي لم يسرقه فاما اذا صدقه فانه يقطع ويرد المال الى المقر له بالاجماع قوله
وعلى هذا الاصل قلنا ان جناية العبد خطأ انه يصير جزاء الجناية اي على ما ذكرنا من الاصل ان الرق ينافي مالكية
المال قلنا جناية المملوك لا مال فيه ايضا لان موجب القتل الخطأ المال ولا يمكن ايجاب ذلك على العبد لانه صلة فان معنى الصلة
هو وجوب المال عفوا بلا بدل بمنزلة نفقة الزوجات والمحارم وهي بهذه الصفة فكانت صلة والعبد ليس من اهلها
ولهذا لا يجب عليه نفقة المحارم واذا لم يمكن ايجاب المال على الجاني الذي هو عبد والحال ان الجاني محل للتعيين
للجزاء الا ان يشاء المولى الفداء فحينئذ يصير الحكم عائدا الى الاصل عند ابي حنيفة رحمه الله لان الاصل في موجب الجناية
خطأ الفداء كما اذا كان الجاني حرا لان المال وقاية النفس نصا وهو متعين للجزاء اولا لان الله تعالى نص على ايجاب
الدية في القتل الخطأ بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله فجعل المال موجبا
اصليا في قتل الخطأ فكان وجوب المال فيه امرا اصليا وانما يصار الى رقبة العبد لضرورة انه ليس اهلا لضمان ما ليس بمال
واذا ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء لا يعود الى الرقبة لعارض يعترض للمولى كما اذا تحولت قربة الاراقة
من التضحية الى التصدق وتحول الصوم الضمني والاعتكاف المنذور في شهر رمضان بعينه الى الصوم القصدي لفوات
على ما مر وعندهما وجب الارش على المولى بطريق الحوالة قصدا فكان العبد احال الارش على المولى فعند التوى يعود
الى الرقبة كما في الحوالة وقال لان الاصل في كل جناية توخذ من الجاني ان يكون هو محلا لاستيفاء جزائها ومصروفا
الى جزاء الجناية دليله الزنا وشرب الخمر وقتل العمد وانما يصار الى الفداء في جناية الخطأ اذا كان الجاني
حرا للتعذر وصيرورة الجاني جزاء الجناية اذ موجب تلك الجناية هو المال والحر ليس بمال فاذا كان العبد مالا كان
اصلا في موجب الجناية ثم باختيار المولى الفداء كان تاركا للاصل كما في قبول الحوالة باداء الدين عن الغير فانه تارك
للاصل لان الاصل ان يطالب المديون لا غيره ثم هناك يعود الدين الى المحيل عند التوى كذلك ههنا يعود حق ولي
الجناية من الفداء عند التوى الى الرقبة قوله واما المرض الى آخره فالمرض عند اهل القانون هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يجب عنها
بالذات افة في الفعل وافة الفعل ثلاث التغير والنقصان والبطلان مثال التغير ان يتخيل الانسان صورا لا وجود
لها خارجا ومثال النقصان ان يضعف بصره مثلا ومثال البطلان العمى وذكر محمد بن زكريا المرض حالة للبدن خارج
عن المجرى الطبيعي ويجوز ان يقال المرض عبارة عن نوع ضعف يحل الحيوان يزول عنده اعتدال الطباع لادم قوله
لا ينافي اهلية الحكم ولا اهلية العبادة اي مطلقا سواء كان من حقوق الله تعالى او من حقوق العباد وتعلق حق الوارث

بالدين هو

اي يستطيع عن الدفع

قوله نوع ضعف يحترز عن الاغماء والنوم وغيرهما
وقوله يحل الحيوان احتراز عن الجمادات
وقوله يزول عنده اعتدال الطبائع
وقوله نوع احتراز عن النوم وغيره
الربيع

لتدارك ما فرط لقوله عليه السلم ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم زيادة في اعمالكم الا العدم الاهلية
قوله مستندا الى اوله اي اول المرض والفرق بين الشيئين والاستناد ان الشيئين يمكن الاطلاع والوقوف للعباد
كما في ربائع الجيرة بان حلها ويرى ماعنها وفي الاستناد لا وقوف للعباد كما في ضمان المغصوب قبل اداية فانه هل
يودي الضمان من وقت الغصب بطريق الاستناد لا فانه غير معلوم ولكن في هذه الصورة فان القول بصحته واجب الحال
لقيام اهلية المتصرف وقيام محل تصرفه فيجب القول بصحته وذلك مثل البيع مع الخيار قوله اذا وقع على حق غريم
بان ترك عبدا وليس له مال غيره وعليه دين يستغرق رقبة عبده فاعتق حال مرضه وذكر في اخر وصايا التتمة المريض اذا
اعتق عبدا في مرض موته ولا مال له سواه فعتقه موقوف عند ابي حنيفة رضي الله عنه حتى لو شهد هذا المعتق لا تقبل شهادته
لانه من التصرفات التي لا تحتمل الفسخ بعد النفاذ قوله بخلاف اعتاق الراهن وجه الورود هو ان حق الغير تعلق بالعبد
في الصورتين ولا عتاق لا يبطل حق الغير المتعلق به فيهما جميعا فكيف افترقا في الاعتاق من النفاذ وعدمه قوله نظرا للانسان
للانسان مغرور باملك مقصر في عمله فاذا عرض له المرض وخاف البيات يحتاج الى تلافي بعض ما فرط من التفريط وذلك شرع
الوصية ولذلك شرعت الوصية لذلك لان الحسنة تمحو السيئة قوله ولما تولى الشرع الايصاء وهو المورث
فان الايصا كان مفوضا الى العباد في الابتداء بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية
للوالدين والاقربين ثم تولى الله تعالى بيان ذلك بنفسه وقصره على حدود معلومة بقوله تعالى يوصيكم الله
في اولادكم اي الذي فوض تولى بنفسه اذا عجز عنه غيره والى هذا وقعت الاشارة في قوله تعالى لا تدرون
ايهم اقرب لكم نفعا قوله وابطل ايصاه لهم اي ابطل ايصا المورث للورثة بالنسخ وطريق التحول كما نسخ القبلة
الى الكعبة قوله صورة بان يبيع من الوارث فهذا وصية صورة لانه معاوضة حقيقة لكن فيها ايثار الوارث
بالعين وبيع الكل باشارة الى هذا حيث قدمه على غيره فكان ذلك تنا بطريق الشرط لما قد ادلا وكذلك غيره ومعنى
بان يقر المورث وهذا وصية معنى لانه يسلم المال اليه بغير عوض ظاهر وحقيقة اي حقيقة الوصية وشبهة الجودة
وذلك في بيع الجنس بالجنس بان يبيع جيدا بردي من الاموال الربوية وتقومت الجودة في هذه الصورة في حقهم كما تقومت
في حق الصغار بان يبيع الوصي دنانير اليتيم وهي جيدة بدنانير مثلها في الوزن وهي ردية لا يجوز لان الضرر مندفع عن الصبي
حقيقة وشبهة واما في بيع هذا الجنس بخلاف جنسه فان الجودة متقومة فيه في جميع الصور قوله واما الحيض والنفاس
فالحيض لغة عبارة عن الدم الخارج يقال حاضت الارنب اذا خرج منه شي كالدم وفي الشرع عبارة عن الدم الذي ينفضه
رحم المراة السليمة عن الداء والصغر قوله عن الرحم احتراز عن دم خارج عن غيره كالجراحة وغيرها فان ذلك ليس بحيض
واليه وقعت الاشارة في قوله لا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن وقوله السليمة عن الداء احتراز عن النفساء
فانها كالمريضة حتى يعتبر تصرفها من الثلث واما النفاس فهو في الاصل مصدر نفست المراة بضم النون اذا حاضت
نفساء ونفست بالفتح اذا حاضت وكلاهما من النفس بمعنى الدم والضابط ان يحفظ ضم النون بضم النون واما
قولهم النفاس هو الدم الخارج عقيب الولادة فتسمية للدم بالمصدر واما اشتقاقه من تنفس الرحم او خروج النفس
بمعنى الولد فليس بذاك كذا في المغرب قوله لكن الطهارة عنهما شرط اي عن الحيض والنفاس في حق الصلوة والصوم
لكن اشتراط الطهارة عن الحيض والنفاس في حق الصلوة وقع موافقا للقياس واما في حق الصوم ثبت نصا على خلاف

القياس لان الطهارة لا تشترط لصحة الصوم بدليل صحته من الجنب والمحدث وذلك النص ما روي عن النبي عليه السلم انه قال
الحائض تدع الصوم والصلوة فلما كان اشتراط الطهارة في حق الصوم بالنص على خلاف القياس لم يؤثر عدم الطهارة
من الحيض والنفاس في اسقاط قضاء الصوم واشتراط الطهارة في حق الصلوة بالنص لما ورد موافقا للقياس اثر عدم
الطهارة منهما اي من الحيض والنفاس في اسقاط قضاء الصلوة يعني انه لما اشترطت الطهارة في حق الصلوة في جميع
الصور وعدم الطهارة في حق الحائض والنفساء دون الجنب ربما صار كانهما لم يتناولهما سبب وجوب الصلوة فلم يجب
الاداء عليهما لا حقيقة ولا تقديرا ووجوب القضاء مبني على وجوب الاداء فلما لم يجب الاداء لم يجب القضاء واما في الصوم فبخلافه
لانه لما لم يشترط الطهارة له في اصله صار وجود الطهارة وعدمها بمنزلة فيتناولهما سبب وجوب الصوم تقديرا
وان لم يكن حقيقة فوجب القضاء بناء عليه ولان في وجوب قضاء الصلوة حرجا بينا لانه يلزم على الحائض حينئذ خمسون
صلوة في كل عشرة ايام من كل شهر وليس في قضاء الصوم ذلك لانه يلزمها قضاء عشرة ايام في احد عشر شهرا
قوله واما الموت ذكر في الهداية الموت زوال الحيوة قال شيخي رحمه الله ناقلا عن شيخه العلامة مولانا
شمس الدين الكردري رحمه الله هذا تعريف الموت بلازمه لا بحقيقته فان الزوال عبارة عن العدم والعدم غير
مخلوق والموت مخلوق قال الله تعالى خلق الموت والحيوة بل الموت امر وجودي يلزم منه زوال الحيوة ولان الموت
ضد الحيوة والضدان صفتان وجوديتان يتعاقبان على موضوع واحد قوله خالص احتراز عما تقدم من العوارض
السماوية من الصغر والجنون والرق وغيرها فان اثر كل منها عجز ولكن ليس بخالص لانه على عرضية الزوال في الدنيا
مع بقاء نوع قدرة في اكثرها خلاف الموت فانه يسقط به ما هو من باب التكليف فان التكليف يعتمد القدرة والموت
ينافيها فيسقط وحاصله ان الاحكام على نوعين احكام الدنيا واحكام الاخرة فاما احكام الدنيا فانواع اربعة
منها ما هو من باب التكليف والثاني ما شرع عليه لحاجة غيره والثالث ما شرع له لحاجته والرابع ما لا يصلح لقضاء
حاجته ووجه حصرها على هذه الاربعة هو ان الحكم المتعلق بالميت لا يخلو اما ان كان من باب التكليف ام لا فان كان من باب التكليف
فلا يخلو اما ان كان فيه حاجة لاحد ام لا فان كان فيه حاجة لا يخلو اما ان كان فيه حاجة للميت او لغيره
فان كان للميت فهو النوع الثالث وان كان فيه حاجة لغير الميت فلا يخلو اما ان كانت الحاجة متعلقة بالعين ام لا بل تكون ظاهرة
كتعلق حق المودع بعين الوديعة فهو النوع الثاني واما ان كان امرا باطنيا كتعلق حق الوارث بقاتل المورث في
القصاص فهو النوع الرابع فاما النوع الاول من هذه الانواع الاربعة وهو ما كان من باب التكليف فانه يسقط
لفوت الغرض المطلوب من التكليف وهو الاداء عن اختيار وهذا لان تكليف الله تعالى عبارة عن الزام ما هو كلفة
ومشقة على الفاعل عن زيادة حرج ابتلاء فكان الغرض فيه الفعل الذي هو عبادة ظاهرا وذلك فعل اختياري
يوجد من المكلف تعظيما لامر الله تعالى والموت ينافي القدرة التي يحصل بها الفعل وبفوات القدرة فات الغرض فيلزم منه
فوات نفس الوجوب لان فوات الغرض يوجب فوات نفس الوجوب لما ذكرنا في قوله بجاز ان يبطل العدم حكمه وعرضه في فصل
الاهلية ولكن يبقى عليه المأثم لان بقاء الاثم من احكام الاخرة لان اثره انما يظهر فيها وليس في احكام الاخرة يلحق
بالاحياء الماضين واما النوع وهو الذي شرع عليه لحاجة غيره فلا يخلو اما ان كان حقا متعلقا بالعين او بالذمة فان كان
حقا متعلقا بالعين بقي الحق ببقاء العين كتعلق حق المودع بالوديعة وحق المرتهن بالرهن وحق المستاجر وحق المالك

المال

بالمقصود لان الفعل في حقوق العباد غير مقصود بل المقصود هو المال والفعل تبع لانهم محتاجون فيقضي حاجتهم
وفي حقوق الله تعالى المقصود هو الفعل لا المال لان المال آلة الفعل كما في الزكوة فان المقصود فيها الابتلاء والابتلاء
انما يتحقق بفعل يحصل على خلاف هوى النفس قوله لان من له الدين اذا ظفر بجنس حقه له ان ياخذه لحصول مقصوده به والفقير اذا ظفر بمال
الزكوة بعد الوجوب ليس له ان ياخذه لان الحق لله تعالى فكان الفعل فيه هو المقصود ولم يوجد الفعل فلا ينوب عن الزكوة
لان الزكوة عبادة محضة والعبادات لا تتأدى من دون الاختيار ولما كان كذلك يبقى حق العبد في العين بعد موت من عليه
بدوام العين وان كان الحق المقصود من الفعل تسليم وان كان ما شرع عليه حقا متعلقا بالذمة فلا يخلو اما ان كان دينا او صلة
فان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة لان الذمة ضعفت فلا تحتمل الدين بنفسها الا اذا انضم اليها مال او ذمة اخرى وهي ذمة الكفيل
تتقوى الذمة بها فكانت حينئذ بمنزلة ذمة الحي فيبقى الدين وهذا لان الدين وصف شرعي يظهر اثره عند المطالبة والشيء
لا يبقى عند انعدام اثره ولما لم يبق محل المطالبة عند انعدامها اي المال وذمة الكفيل لم يبق الدين لعدم اثره وعلى هذا قال
ابو حنيفة رضي الله عنه ان الكفالة عن الميت المفلس لا تصح لان ظهور اثر الدين بالمطالبة والكفالة التزام المطالبة وقد
عدمت المطالبة فتنعدم صحة الكفالة لذلك وان كان الذي شرع عليه بطريق الصلة كنفقة المحارم وصدقة الفطر والعشر والخراج
بطل بالموت وانما قلنا انها صلة لان الصلة اسم لما وجب من المال بمقابلة ما ليس بمال وهذه الاشياء كذلك فكانت صلة وانما
قلنا ان الصلات تبطل بالموت لان الموت فوق الرق في ضعف الذمة لان الرق يرجى زواله غالبا وهذا لا يرجى زواله غالبا
والرق ينافي وجوب الصلات على الذمة فالموت اولى الا ان يوصي فانه يصح من الثلث لان نفع الوصية راجع الى الموصي
صحتها نظرا له والشرع قد وضعها فتصح به قوله بخلاف العبد المحجور وجه الورود هو ان ضعف الذمة والافلاس
وعدم وجوب المطالبة في الحال تجمعه الميت والمحجور جميعا ومع ذلك ان الكفالة بدين المحجور الثابت باقراره صحيحة وفي الميت
لا فاجاب عنه وقال لان ذمة العبد المحجور في حقه كاملة لانه حي عاقل بالغ مكلف الا ترى انه يملك الاقرار بالقصاص
والحدود وكذا يواخذ باقراره بعد العتق الا ان في المال وضعفه باعتبار حق المولى فاذا زال حقه بالاعتاق ظهرت قوة ذمته
في نفسها فيطالب به فكانت الكفالة بدين واجب في الحال نظرا الى قوة الذمة في نفسها فوقعت صحيحة لذلك واما الدين
على الميت المفلس فسقط في الدنيا بدليل انعدام اثره وهو المطالبة فلا تصح الكفالة لانها بالدين الساقط لما ذكرنا ان
الموت عجز خالص فان قلت لما كان الموت عجزا خالصا لم قلت ان الذمة تضعف بالموت لم لا تنتفي الذمة اصلا
لانعدام ما يراد من الذمة وهو اهليتها للايجاب والاستيجاب قلت هذه احكام شرعية فنستدل ببقاء بعض الاحكام
على بقاء نفس الذمة على ما يجيء من بقاء ملكه فيما يتقضى به حاجته فلكونه هو استدامة للايجاب وكذلك الميت يبقى محلا
لايجاب الديون عليه فان الامام فخر الاسلام رحمه الله قال ولهذا لزمته الديون مضافا الى سبب صحيح في حيوته وهو
كما اذا حفر بئرا على قارعة الطريق ثم مات ثم وقع فيها انسان او حيوان مملوك فهلك لزم الميت ضمان ما هلك وذلك
هو استدامة الايجاب عليه فهذه الاحكام تدل على بقاء الذمة واما الدليل على ضعفها وذلك بان الموت عجز خالص فلذلك
سقطت المطالبة عند موته مفلسا فان جواز المطالبة حكم الدين خاصة فيستدل بانعدام حكمه الخاص على انعدام سببه
الا ان الدليل لما دل من حيث الاحكام على بقاء نفس الذمة قلنا ببقاء اصل الذمة مع الضعف قوله وانما ضم
المالية في حق المولى في مسئلة الرقبة الى العبد حتى لو احاط الدين برقبته يباع فيه وهذا جواب الاشكال فانه لما ذكر

من الثلث م

ان ذمة العبد كاملة في حقه ورد على هذا القول بيعه عند استغراق الدين رقبته وهو دليل ضعفها اذ لو كانت
كاملة في نفسها لما احتيج الى تكميلها بضم مالية الرقبة اليها كما في حق الحر قوله واما الذي شرع لا بناء على حاجته
اي على حسب حاجته حيث تقدم الاهم فالاهم لان الموت يحقق الحاجة انما فيه لان الحاجة باعتبار العجز فلما خلص العجز
بالموت عن شائبة القدرة خلصت الحاجة اليه الى ما يهمه لانه عن شائبة الكمال اذ الحاجة نقص يرتفع بالمطلوب
ويجبره كذا ذكره الامام اللامشي رحمه الله واي نقص اقبح من الموت واذا كان كذلك كان تقدم جهازه على سائر
حوائجه من الدين وغيره اولى اعتبارا بحال حيوته فان جهازه هو مؤنة غسله وتكفينه ودفنه بمنزلة اكله وشربه
ولباسه يقدم ما يقوم به معاشه ورب الدين لا يمنعه عن هذه الاشياء في حال حيوته فكذا في حال مماته ثم ديونه
اهم من وصاياه لان الدين واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب اهم من ابتداء التبرع ولان الدين حائل بينه
وبين ربه اي رحمته على ما جاء في الحديث فكان السعي الى دفع الحائل عن الرحمة اولى ثم الثلث من ان يقدم الارث
على الوصية لما ان في الارث ايصال النفع الى الاقارب وفي الوصية ايصاله الى الاجانب ولا شك ان ايصاله الى الاقارب
اولى واليه وقعت الاشارة في قوله عليه السلم لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس ولهذا
لم يجز الوصية من الصبي لهذا المعنى على ما ذكرنا الا ان الشرع ورد بتنفيذ تصرفه في الوصية في ثلث ماله مقدما على ميراثه
اما التقدم فبقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين واما الثلث فبقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى
تصدق عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم زيادة في اعمالكم تضعونها حيث شئتم قوله نظرا له بان
لما قلنا من ان ايصال النفع الى الاقارب خير ونظرا لهذا الحديث الذي ذكرنا فلذلك وجبت المواريث قوله
ولهذا بقيت الكتابة ايضاح لقوله والموت لا ينافي الحاجة فيبقى له ما يقضي به الحاجة فان المكاتب في الكتابة
محتاج الى بقاء الكتابة اما المولى فلنيل ثواب التحرير قال النبي صلى الله عليه وسلم من اعتق رقبة اعتق الله بكل عضو
منها عضوا منه من النار واما المكاتب فلنيل شرف الحرية ويظهر هذا الشرف في اولاده قوله ولهذا بعد موت
المكاتب عن وفاء اي بان المكاتب اذا ترك مالا يفي بدل الكتابة فانه يقضي ما عليه من ماله ويحكم بعتقه في اخر جزء من اجزاء
حيوته وما بقي بعد ذلك فهو ميراث لورثته وتعتق اولاده المولود في حال الكتابة والمشترون وهذا عندنا
خلافا للشافعي فان عنده بالموت تبطل الكتابة ويموت عبدا وما ترك من المال لمولاه فلذلك قيد بقوله عن وفاء
فانه اذا لم يترك مالا ولا ولدا مولودا في الكتابة ولا ولدا مشترى في الكتابة يموت عبدا بالاتفاق قوله لان الحاجة
الى الكفن لما كان المالك والملك شرع لدفع الحوائج بقي ملك الكفن فيما يرجع الى حاجته في هذه الحالة الخاصة وهو الغسل
ولم يقل المالكية تبنى على القدرة والولاية والموت ينافيهما والمملوكية تبنى على العجز والموت يلائمه ويؤكده
اولى م
فلما لم تبق المملوكية بالموت مع مساعدته اياها لان لا تبقى المالكية لمنافاته اياها اولى انا نقول بقاء الشيء مما كان
بعد الموت دائر مع الحاجة لا مع شيء اخر من المالكية والمملوكية وعن هذا افترق حكم المالكية وحكم المملوكية
في البقاء وعدمه وذلك لان الملك لما كان شرعيته لدفع حاجة المالك في حال حيوته فالموت يحقق الحاجة فيبقى لدفع
حاجته بعد موته ايضا لانه بعد موته احوج واما المملوكية فما شرعت لدفع حاجة المملوك في حال حيوته فلم يبق
بعد موته مع بطلان مملوكيته لان الميت لم يبق اهلا للتصرفات التي تختص بالملوك فلم يبق المملوكية لعدم حاجته

الميت وعدم اهليته للمملوكية فانقلب حكمها لانقلاب علتها قوله ولهذا تعلق حق المقتول بالدية
اى لما ذكرنا انما شرع لحاجة العبد فالموت لا ينافيه بل يكون المراد حوائجه بالموت فيبقى ما ينقضى به الحاجة
ثم القصاص لا يصلح لحاجة الميت لان المقصود منه تشفى الصدور ودرك الثار وينعدم هذا المعنى
بالموت فاما الدية فتصلح لحاجة الميت من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه وصرفها الى ورثته ممن تصل به
نسبا وسببا ففارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما كما فى التيمم مع الوضوء فى حق اشتراط النية فان الماء
وهو الاصل مطهر بطبعه ما احتيج فيه الى النية واما التراب الذى هو خلف عنه فيحصل به تلوث وتغبير لا
تطهير لا يجعل مطهرا شرعا الا عند ارادة وهى النية وكذلك المسافر اذا نوى الاقامة فى محلها فى الوقت
تنقلب فرضه اربعا ولو نوى حالة القضاء [illegible] لا تنقلب فرضه اربعا مع ان القضاء خلف عن الاداء
ولكن لما اختلف حالهما من قبول التغيير وعدم قبوله اختلف حكمهما قوله وان كان القصاص ثبت للورثة
ابتداء بسبب انعقد للمورث والدليل على هذا ان الدعويين اعنى ثبوت القصاص ابتداء للورثة على سبيل
الخلافة عن المورث وانعقاد سبب القصاص للمورث ان عفو الوارث القصاص قبل موت المورث بعد الجرح
صحيح ولو كان ثبوت القصاص له بطريق الارث والخلافة لما صح عفوه لانه لم يتحقق الارث لان الارث انما يكون
بعد الموت الا يرى انه لو ابرأ الورثة مديون المورث حال حيوة المورث لا يصح لثبوت الدين للوارث بطريق
الارث والخلافة وكذلك يصح عفو المجروح ايضا لانعقاد السبب فى حقه وهذا نظير ان الاصل ان من فاز
بالسبب فاز بالحكم والفائز بالسبب هو المورث المجروح فصح عفوه لذلك واما النوع الثانى من النوعين
الاولين وهو احكام الاخرة فيتنوع الى انواع اربعة ايضا احدها ما يجب له من المظالم التى ظلم عليه غيره والثانى
ما يجب عليه بان ظلم هو على غيره هذان فى السبب والثالث ما يحصل له من الثواب والكرامة والرابع ما يكون عليه
من العقاب والملامة وهذان فى حق الحكم فكان له فى حق هذه الاحكام حكم الاحيا فان القبر للميت مثل الرحم
للماء والمهاد للطفل من حيث انه يوضع الماء فى الرحم والطفل فى المهد لمصير بعاقبته اهلا للاحكام حتى انه يصح له
الوصية ويوقف الميراث فكذا الميت يوضع فى القبر لاحكام الاخرة لان القبر للميت اما روضة من رياض الجنة
حتى يقال للسعيد نم نومة العروس لا حزن عليك ولا بوس واما حفرة من حفر النيران حتى يقال للشقى
نم كما ينام المنهوش قال الراوى اى الذى نهسته الحيات ثم السؤال فى حق البالغ ظاهر لورود الاثار التى
لا يمكن ردها واما اذا مات الصبى فانه يسأل ولكن تلقنه الملك وقال بعضهم لا تلقنه الملك لكن يلهمه الله تعالى
بفضله كما الهم عيسى عليه السلم الجواب فى المهد حتى قال انى عبد الله اتانى الكتاب الاية وهذا ما اخذ كذا ذكره الامام
الزندويستى رحمه الله فى الروضة فصل فى العوارض المكتسبة قوله اما الجهل قال الامام اللامشى رحمه الله
الجهل نقيض العلم وقيل هو اعتقاد الشىء خلاف ما هو به وقال الصحيح هو الاول فان قلت فى ايراد الجهل
من العوارض المكتسبة سؤالان احدهما ان الجهل امر اصلى قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون
شيئا فكيف عده من العوارض والعارض انما يطلق على الامر الطارى الذى عرض على الامر الاصلى ثم لو كان من
العوارض فكيف عده من المكتسبة والمكتسب ما دخل تحت كسب احد وتصرفه كالسفر وغيره والجهل عبارة

عن نقيض العلم على ما فسر وذلك لا يدخل تحت كسب احد وهو السؤال الثانى قلت اما الجواب عن الاول
فهو الجواب عن السؤال عن الصغر فان ماهية الانسان بقولنا انه حيوان ناطق لا تعرض لها للجهل ولا للعلم فكان
هذان الوصفان امرين زائدين على حقيقة الانسان ولكن اورد الجهل من العوارض دون العلم لما ان الجهل اثرا فى
تغير الاحكام دون العلم والمصنف رحمه الله انما يورد الاوصاف التى لها تاثير فى تغير الاحكام من قبيل العوارض لا غيرها
فان العوارض كثيرة من كونه شابا وكهلا وشيخا من السماوية وعالما وكاتبا واكلا من المكتسبة واما الجواب
عن الثانى فهو ان الله تعالى لما مكن العباد من ازالة هذه الصفة واقدرهم على ذلك ثم من لم يتقدم على الازالة مع قدرته
عليها صار مكتسبا له وان كان هو امرا اصليا فكان هذا نظير قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى
والكفرة لم يكن لهم هدى حتى يستبدلوا الكفر بمقابلة دفع الهدى ولكن لما تمكنوا من اكتساب الهدى ولم يكتسبوا
جعلوا كانهم دفعوا الهدى واخذوا الكفر ونظير هذا ما ذكره الامام شمس الائمة السرخسى رحمه الله فى اول باب النهى
من اصول الفقه ان موجب النهى هو الانتهاء وحقيقته الامتناع عن الايجاد ثم ان دعته نفسه الى الايجاد يلزمه الترك
ليكون ممتنعا والمنهى عنه يبقى عدما كما كان ولكن الجزاء انما يثبت بمقابلة فعله وهو وجودى بمقابلة نتيجة النهى الامتناع
فانه عدمى لان الله تعالى علق الثواب بالسعى وهو فعل قال الله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى فانجعل هنالك العدم
الاصلى باعتبار طلب النفس وجوده فلم يوجد كانه اوجد الترك وهو وجودى باعتبار تمكنه من مباشرة المنهى عنه ولم
يباشر فكذلك ههنا جعل كانه اوجد الجهل بسبب تمكنه من ازالته ولم يزل وان كان هو امرا اصليا فان قلت
فعلى هذا ينبغى ان يلحق الرق من العوارض المكتسبة لان ابتداء الاسترقاق انما يرد على من هو موصوف بالكفر والكافر متمكن من ازالة
الكفر عن نفسه ولم يزل فورد الاسترقاق فكان مكتسبا قلت المعنى من السماوى او المكتسب عارضا هو كونه
عارضا حال قيامه لا فيما قبله ولا فيما بعده ثم العبد ليس فى يده ازالة الرقية بعد كونه رقيقا فكان سماويا بخلاف الجهل
فان قلت فعلى هذا ينبغى ان يكون السكر من العوارض السماوية لان السكران بعدما سكر ليس فى يده ازالة
السكر فكان سماويا كالرق قلت عن هذا جوابان احدهما ان السكر انما صار مكتسبا ليكون السكران
مخاطبا زجرا عليه بالنص بخلاف القياس لتحصيله السكر بشىء هو محرم حتى ان السكر لو حصل بشىء هو مباح كان حكمه
حكم الاغماء فكان ملحقا بالسماوى على ما يقتضيه القياس لما هو مخاطب بشىء وحصل من هذا ان السماوى هو الذى لا يمكن
صاحبه من ازالته كما ذكرنا واما السكر فلما ثبت النص بخلاف القياس لم ينتقض هذا الاصل والثانى ان السكر فى السكران
لما لم يمتد اخره باستيعاب زمان العبادات لتكرارها غالبا وسببه حصل بكسبه واختياره بعد تقوى الاول الآخر
وترجح جانب الكسب لان لكل منهما اثرا فى ان يكون هذه العارضة من العوارض المكتسبة وبه خالف الرق والنوم
لانه بعدم الامتداد باستيعاب زمان العبادات المتكررة خالف الرق لانه لما لم يمتد جعل كانه فى يده ازالته لعدم ابتعاد
قربه من الزوال فكان من العوارض المكتسبة نظرا الى اخره بعد الامتداد ويرد على هذا النوم ولكن لما كان
سبب السكر هو شرب المسكر عن اختيار فارق النوم فكان من العوارض المكتسبة نظرا الى السبب بخلاف النوم قوله
فانواع اربعة فوجه الحصر ظاهر وذلك لان الجهل الذى طرا على الجاهل لا يخلو اما ان كان ناشئا عن شبهة او لا فان لم يكن
عن شبهة فلا يخلو اما ان كان متأولا بالقرآن او لا فان لم يكن متأولا فهو النوع الاول وان كان فالثانى وان كان

عن شبهة ولا احلوا اما ان كان نعذر في جهله اولا فان لم يعذر فهو النوع الثالث وان عذر فهو النوع الرابع هو
لانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل الجحود هو الانكار مع العلم قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم
لو قال القاضي للمدعى عليه الجحدان ثم قبلها اجاب بكونه منكرا كذا ذكره الامام المحقق مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله
اما بيان ان الكافر مكابر فان حدث العالم ثابت بالحس من حيث انه مختلط بالعوارض حسا وبالخبر عن الله تعالى على
وجه يعجز البشر عن الاتيان بمثله كقوله تعالى خالق كل شيء وقوله تعالى الحمد لله الذي خلق السموات والارض وغير
ذلك من الاي الدالة على حدوث العالم وكذلك حدوثه ثابت بالعقل ايضا فان الجسم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث ايضا وكنه الحدث فما كان لاجله محدثا وقد علم ايضا ان الحادث لا بد له من محدث لانه جائز الوجود فاذا
ثبت وجود الصانع بهذه الدلائل علم ان الكافر منكر لما ثبت بطريق لا يمكن انكاره وجحوده فيكون مكابرا وجاحدا للعدل بعد وضوح
الدليل ضرورة وكذلك لما ثبت وجود الصانع بما ذكرنا ثبت ان يكون متعاليا عن سمات الحدث في صفاته اذ لو كان متصفا
بالحدث لكانت ذاته حادثا ايضا اذ القديم لا يكون محل الحوادث حينئذ يكون هو ايضا من اجزاء العالم ولما كان هو من
اجزاء العالم كان محتاجا في وجوده الى محدث اخر ثم وثم الى ان يتسلسل او ينتهي وجود العالم الى محدث موصوف
بصفات الكمال ومتعال عن سمات الحدث والتسلسل باطل لانه حينئذ يكون تعلق حدوث العالم بما يستحيل ثبوته ولما
كان وجوده متعلقا بما يستحيل ثبوته يبقى على العدم والعالم موجود فتعين الثاني فعلم بهذا ان منكر الله تعالى ومنكر
صفاته مكابر في انكاره لوضوح الدلائل على ثبوتها والجهل بعد وضوح الدليل جهل باطل لا شبهة قوله وجهل هو
دونه حتى لا يوجب الكفر لما ان انكار صاحب الهوى للصفات انما نشأ لغاية تغلوتهم في التوحيد لكن مع ذلك انه جهل
باطل ايضا ولا يصلح عذرا لمخالفته الدليل الواضح الذي لا شبهة فيه وهو استحالة اتصاف الذات بكونه عالما بدون العلم
اذ الاسامي المشتقة من مصادرها معان يستحيل ثبوتها بدون تلك المعاني في الذات اذ اثباتها بدون تلك المعاني لا يكون
الا لقبا او هزءا كالصبي يسمى عالما وامير الا علم له ولا امر منه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وكذا الله تعالى اثبت العلم
والقدرة بقوله انزله بعلمه وقوله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة قوله وفي احكام الاخرة يعني جهل صاحب الهوى العذر
جهل في احكام الاخرة فما اعتقدا ان صاحب الكبيرة مخلد في النار وكذلك لا يعذرون فيما خالفوا اهل السنة والجماعة مثل القول
بوجوب الاصلح على الله تعالى والقول بخلق العباد افعالهم الاختيارية وكذلك جهل الباغي لكونه عذرا ايضا لانكاره
الدليل الواضح في كون الامام العدل على الحق مثل علي رضي الله عنه وغيره من الخلفاء الراشدين لان الدليل الدال على حقيتهم
على وجه يعد جاحده مكابرا وعنادا لكنه لما كان متأولا بالقرآن كان دون جهل الكافر يعني تمسك بالقرآن فيما اعتقده
وان لم يكن متمسكا به في الحقيقة مثل قولهم في قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها
مرتكب الكبيرة والصغيرة خرج عن الايمان لتمسكه بهذه الاية ولا تمسك لهم بها فيما اعتقدوا على ما عرف في موضعه قوله
لكنه لما كان من المسلمين اي لكن الجاهل في النوع الثاني وهو صاحب الهوى والباغي لما كان من المسلمين
يتعلق هواه قوله او ممن ينتحل الاسلام اي يتخذ الاسلام نحلة اي دينا اي يدعي انه مسلم ولكن غالى في هواه حتى خرج عن
الاسلام كغلاة الروافض في دعوى الغلط او في تسميتهم عليا الها اصغر خذلهم الله قوله ولا منعة له تضمن انما
قيد بها لانه اذا كان له منعة لم يواخذ بالضمان وحجته ما ذكره في المبسوط قال واذا باع اهل البغي ودخلوا

مع اهل العدل لم يواخذوا بشيء مما اصابوا حال يعني ضمان ما اتلفوا من النفوس والاموال ومراده بذلك اذا اصابوا
بعد ما تجمعوا وصاروا اهل منعة فاما ما اصابوا قبل ذلك فهم ضامنون لذلك لان امرنا في حقهم الحاجة والالزام
بالدليل ولا نعتبر تأويلهم الباطل في اسقاط الضمان قبل ان يصيروا اهل منعة فاما بعد ما صارت لهم منعة
فقد انقطع ولاية الالزام بالدليل حسا كما في اهل الحرب فيعتبر تأويلهم وان كان باطلا في اسقاط الضمان عنهم
كتأويل اهل الحرب بعد ما اسلموا والاصل فيه حديث الزهري رحمه الله قال وقعت الفتنة واصحاب رسول الله عليه السلام كانوا
متوافرين فاتفقوا على ان كل دم اريق بتأويل القرآن فهو موضوع وكل فرج استحل بتأويل القرآن فهو موضوع وكل
ما اتلف بتأويل القرآن فهو موضوع وقد روي عن محمد رحمه الله قال افتيهم اذا تابوا بان يضمنوا ما اتلفوا من النفوس
والاموال ولا الزمهم في الحكم فانهم كانوا معتقدين للاسلام وقد ظهر لهم خطاؤهم في التأويل الا ان ولاية الالزام
كان منقطعا عنهم للمنعة فلا يجبرون على اداء الضمان في الحكم ولكن يفتى به فيما بينهم وبين ربهم تعالى ولا نفتي اهل
العدل بمثله لانهم محقون في قتالهم وقتلهم وممتثلون للامر قوله وكذلك جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة
المشهورة الى قوله مردود باطل وليس بعذر اصلا لمخالفته الدليل الذي لا شبهة في ثبوته وهو الكتاب والسنة ونظير مخالفة الكتاب
هو الفتوى بحل متروك التسمية عامدا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق ومطلق النهي
يقتضي التحريم واكد ذلك بحرف من لانه في موضع النهي للمبالغة فيقتضي حرمة كل جزء منه وفي الاية بيان ان الحرمة لعدم
ذكر اسم الله لان التحريم بوصف دليل على ان ذلك الوصف هو الموجب للحرمة كالميتة والموقوذة وبهذا تبين فساد
حمل الاية على الميتة وذبائح المشركين فان الحرمة هناك ليست لعدم ذكر اسم الله تعالى حتى انه وان ذكر اسم الله تعالى
لم يحل قال الله تعالى فاذكروا اسم الله عليها اي عند النحر بدليل قوله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت وقال الله تعالى
فكلوا مما امسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه والمراد التسمية عند الارسال فثبت بهذين النصين ان التسمية مامور بها ومطلق
الامر على الوجوب فكان قول الشافعي بحل متروك التسمية عامدا مخالفا لدلائل كثيرة من الكتاب فلذلك لم ينفذ قضاء القاضي
بجواز بيعه وكذلك قوله بانتقاض الوضوء بمس الذكر مخالف للكتاب فان الله تعالى قال فيه رجال يحبون ان يتطهروا
يعني بالاستنجاء بالماء فقد مدحهم بذلك وسماهم تطهرا ومعلوم ان الاستنجاء بالماء لا يكون الا بمس الذكر واما
نظير مخالفة السنة المشهورة فمثل الفتوى بجواز بيع امهات الاولاد وهو قول بشر المريسي وداود الاصبهاني
ومن تبعهما من اصحاب الظواهر وهذا مخالف للسنة المشهورة لان الاثار المشهورة تدل على عدم جواز البيع
فمنها حديث عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهم ان النبي عليه السلام قال ايما امة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه
ولما ولدت مارية ابراهيم من رسول الله صلى الله عليه وسلم قيل لرسول الله عليه السلام الا تعتقها قال عليه السلام قد اعتقها
ولدها وكذلك الفتوى بشاهد ويمين وهو قول الشافعي رحمه الله مخالفة للسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام البينة
على المدعي واليمين على من انكر من وجهين احدهما ان في هذا الحديث بيان ان اليمين في جانب المنكر دون المدعي والثاني
ان فيه بيان انه لا يجمع بين اليمين والبينة ولا يصلح اليمين متممة للبينة بحال وكذا الفتوى بجواز القصاص مع
القسامة مخالفة للسنة المشهورة وهو قول مالك رحمه الله والقول القديم للشافعي وصورته ما ذكر في المبسوط وهي
ان الرجل اذا وجد قتيلا في محلة قوم فعليهم ان يقسم منهم خمسون رجلا بالله ما قتلنا ولا علمنا له قاتلا ثم يغرمون الدية

بلغنا هذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي هذا احاديث مشهورة في وجوب القسامة والدية على اهل المحلة
مذهب علمائنا رحمهم الله وقال مالك رحمه الله اذا كان بين القتيل واهل المحلة عداوة ظاهرة وكان العهد
قريبا بدخوله في محلتهم الى ان وجد قتيلا يؤمر الولي بان يعين القاتل منهم اعتبارا للوث وتفسير اللوث
ان يكون عليه علامة القتل او يكون بينهم مشهورا بعداوته ثم يحلف الولي خمسين يمينا بالله انه قتله فاذا
حلف اقتص من القاتل وهذه النظائر كلها منقولة من مبسوط شمس الائمة واصوله رحمه الله قوله
كالمحتجم اذا افطر على ان الحجامة فطرته لم تلزمه الكفارة هذا غير مجرى على عمومه بل هذا فيما اذا
كان ظنه معتمدا على فتوى فقيه بالفساد فحينئذ لا يجب الكفارة بالاجماع وكذلك اذا بلغه حديث الحجامة
وهو قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف تأويله فلا يجب الكفارة عند محمد خلافا لابي يوسف رحمهما الله
فاما اذا لم يكن هذا ولكن احتجم وظن ان ذلك يفطره ثم اكل متعمدا على ذلك الظن فعليه القضاء والكفارة
بالاجماع بين علمائنا وهو مذكور في المبسوط والهداية قوله لانه جهل في موضع الاجتهاد اي في موضع الخلاف
فان عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصوم وانا نقول هو جهل في موضع الاجتهاد الصحيح لانه لو كان
جهله في موضع الاجتهاد ونظرا الى ظاهر الحديث لكن ليس باجتهاد صحيح كان جهلا لا يصلح شبهة حتى اذا اكل
متعمدا بعد ما اغتاب عليه القضاء والكفارة لانه ما كان مستندا بحديث الغيبة وهو قوله عليه السلام الغيبة
تفطر الصائم اولم يبلغه عرف تأويله بان المراد منه نقصان الثواب لا حقيقة فساد الصوم او لم يعرفه الا اذا افتاه
مفت بالفساد فافطر متعمدا على فتواه لا كفارة عليه عندهم جميعا كذا ذكر في مبسوط الامام المعروف بخواهر زاده
رحمه الله وذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله هنا ثم لم تعتبر فتوى مفت وقال سواء اعتمد حديثا او فتوى مفت
فافطر فعليه الكفارة لان هذا الظن والفتوى في غير موضع اذ لا خلاف بين العلماء ان الصوم لا يفسد بهذا اي الغيبة
والفتوى بخلاف الاجماع لا تعتبر قوله لانه جهل في موضع الاشتباه اعلم ان الشبهة نوعان شبهة اشتباه
وشبهة دليل فشبهة الاشتباه اي شبهة نشأت من الاشتباه والاختلاط اي تخلط الدليل بما ليس بدليل
كما اذا زنى الابن بجارية ابيه على ظن انها تحل له لم يلزمه الحد لانه جهل في موضع اختلاط الدليل بما ليس بدليل
لقوة المنبسط بين الحال الشبهة على الابن من حيث ان اتصاله بالاب كاتصال الاب به قال ... بحيث
يحل للاب الانتفاع بمال ابنه فكذلك يحل للابن ان ينتفع بمال ابيه لاستوائهما في معنى القرابة فكانت شبهة
الاشتباه وهي التي ترى ما ليس بدليل دليلا لاختلاطه به على ما ذكرنا فاذا ظن دليل شبهة الاشتباه
انه ليس بدليل الحرمة هو دليل فما يندرئ الشبهات فلما كان بسبب هذه الشبهة على الاشتباه لم يكن بد
من الظن في درء الحد ليتحقق الاشتباه فيندرئ الحد واما شبهة الدليل فهي ما يوجد الدليل الشرعي على الحكم
مع تخلف مقتضاه لمانع كما لو ... اذا وطئ جارية ابنه لا يجب الحد وان قال علمت انها علي حرام لان المؤثر في
اسقاط الحد هو الدليل الشرعي وهو قائم وذلك لا ... من معتقد الحل فيسمى الاول شبهة في الفعل ويسمى الثاني
شبهة في المحل ومن النوع الثاني قال ابو حنيفة رضي الله عنه في ... لا يجب ... الحد لانه ...
في رواية المنظومة لانه شبهة الدليل يسقط الكفارة علم او لم يعلم قوله فانه يكون عذرا في الشرائع انما

معتمدا ح

وهو قوله عليه السلام انت ومالك لابيك وهو اشارة الى قوله تعالى وعلى المولود له الاية

للاصل
لو اوجبنا الشرائع عليه قبل العلم بالشرائع كان فيه تكليف ما ليس في الوسع وهو معذور في جهله لان
في دار الحرب خفاء الدليل وكذلك جهل الوكيل حتى لا يصير وكيلا بدون علمه لان في كونه وكيلا بدون علمه
بالوكالة نوع الزام حتى لو كان وكيلا بشراء شيء بعينه ليس له ان يشتريه لنفسه ولانه تلزمه حقوق
العقد فيجب ان لا يلزمه بدون الالتزام وذلك يكون بعد العلم وكذلك في الماذون ... عليه
التسليم والتسلم لكن ليس فيها الزام من كل وجه فلم تشترط العدالة فيمن بلغه وكذلك جهل الشفيع
ذكر فخر الاسلام رحمه الله وجهل الشفيع بالشفعة يكون عذرا لان الدليل خفي وفيه الزام ولكن معناه
وجهل الشفيع بالشفعة التي ثبتت بالبيع اي جهل الشفيع بان بيعت دار بجنبه ولم يعلم البيع يكون عذرا
حتى انه متى علم بالبيع ثبت له حق الشفعة وان مر زمان من وقت البيع لان دليل العلم قد خفي لان صاحب الدار
قد تفرد بالبيع فيكون خفيا وفيه الزام لانه يلزم الشفيع الطلب والا يبطل حقه وما فيه الزام يتوقف
على علم من يلزمه كما في احكام الشرع وكذلك جهل المولى بجناية العبد يكون عذرا يعني ان العبد اذا
جنى جناية خطأ فان الحكم فيه ان المولى يخير بين الدفع والفداء ثم اذا تصرف المولى في العبد بالاعتاق او البيع
ونحوهما صار مختارا للفداء وهو لا يدري فان لم يعلم لا يصير مختارا للفداء بل يجب عليه الاقل من القيمة ومن الارش
وكذلك جهل البكر بالانكاح يكون عذرا لها يعني ان البكر البالغة اذا زوجها الولي ولم تعلم بالنكاح
يجعل جهلها عذرا حتى يكون لها الخيار بعد العلم وان سكتت قبله وكذلك الامة المنكوحة اذا اعتقها مولاها
وهي جاهلة بالاعتاق او بخيار العتق فانه يجعل جهلها عذرا بخلاف الحرة حيث لا يجعل جهلها بخيار البلوغ
عذرا لها وذلك لانه يزداد الملك بالاعتاق فتتضرر وهي مشغولة بخدمة المولى لا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع
فيعذر ... الجهل بثبوت الخيار فيبقى لها الخيار بخلاف الحرة فانها تتفرغ لمعرفتها والدار دار العلم فلم تعذر
ثم انواع هذا النوع اعني النوع الرابع مستوية الاقدام في ان الجهل يصلح عذرا في هذه الانواع لكن تتفاوت
في اللزوم وعدم اللزوم وعلى هذا تفترق صفة مبلغ العلم اذا كان فضوليا من كونه عدلا وغير عدل فلا تشترط
العدالة فيما لم يكن لازما واشترطت فيما كان لازما من غير اللازم تبليغ الوكالة والاذن بخلاف العزل والحجر
فانهما من قسم اللازم وذكر فخر الاسلام رحمه الله الوكالة والاذن في اقسام السنة من فصل ما لا الزام فيه
اصلا وذكرها هاهنا من قبيل ما فيه نوع الزام بحسب اقتضاء الدليل فان الوكيل والعبد لما عذرا بجهلهما بالوكالة
والاذن علم ان فيهما نوع الزام لان الاحكام انما تتوقف الى العلم في الالزامات لئلا يلزم المكلف ... دون التزام
وفيهما الزام على ما ذكرنا من لزوم حقوق العقد واما عدم الالزام فظاهر لان كلا منهما ينفرد بالفسخ ثم ذكر الامام
شمس الائمة رحمه الله في مبلغ الشرائع الى الحربي الاصح عندي انه لا يشترط العدد والعدالة في هذا الفصل خاصة
لان كل مسلم يلزمه تبليغ الشريعة الى من لم يعلم احكام الشرائع قال النبي عليه السلام الا فليبلغ الشاهد الغائب
فكان المبلغ مسقطا لما وجب عليه فلا يشترط فيه العدد والعدالة بل يشترط فيه ما يصير به اهلا للتبليغ من العقل
والايمان قوله واما السكر فقيل هو عبارة عن غفلة سرور يغلب العقل ولا يزيله ولذلك بقي السكران اهلا
للخطاب ... وقيل هو عبارة عن معنى يزول به العقل عند مباشرة بعض ما يزيل العقل

اي لا يصير ماذونا بدون علمه بالاذن

بالبيع ح

الجناية حتى اعتقه او باعه لا يصير مختارا ح



بالتبليغ ح

تنز قوله عن معنى زوال العقل دخل الاغماء والجنون والسكر فكان جنسا وبقوله عند مباشرة بعض ما
يزيل العقل وقع الاحتراز عن الاغماء والجنون فكان فصلا ثم انما قال عند مباشرة بعض ما يزيل العقل ولم يقل
عند شرب بعض ما يزيل العقل ليدخل البنج فانه لا يشرب عند بعضهم ويحصل به السكر ايضا حتى يترتب احكام السكران
على من زال عقله بالبنج في بعض الاحوال فان قلت لو كان السكران زائل العقل لما بقي مخاطبا
اذ خطاب من لا يفهم قبيح والفهم انما يكون بالعقل قلت ذلك الحكم ثبت زجرا عليه لمباشرة الحرام حتى
ان السكر لو حصل له بدون مباشرة الحرام انه غير مخاطب لاحكامه كحكم المغمى عليه على ما ذكر في الكتاب واما على ما
ذكر فخر الاسلام رحمه الله من تعريف السكر فلا يرد السوال لان العقل باق فكان الخطاب متوجها على العاقل ولكن
غيره من المشايخ ذكروا بان السكران زائل العقل فان العقل ليس بمحسوس وجوده وانما يعرف باثاره ولا يبقى
للسكران من اثار العقل شيء فلا يحكم ببقائه قوله بطريق مباح كشرب الدواء مثل البنج والافيون وشرب اللبن
كذا ذكره الامام فخر الاسلام رحمه الله وذكر الامام قاضي خان في فتاويه ان كان الرجل عالما بفعل البنج وتاثيره
في العقل ومع هذا اقدم على اكله فانه يصح طلاقه وعتاقه وغير ذلك قوله وانه بمنزلة الاغماء حتى منع صحة الطلاق
والعتاق وسائر التصرفات قوله وانه لا ينافي الخطاب وان السكر الحاصل بطريق محظور قال الله تعالى
يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا فوجه التمسك بهذه الاية هو ان خطاب عدم القربان
من الصلوة في حق السكارى فلا يخلو اما ان كان في حال السكر او في حال الصحو معلقا بحال السكر فان كان الخطاب
متوجها حال السكر فلا شبهة في ان السكران مخاطب وكذا ان كان متوجها حال الصحو معلقا بحال السكر يدل على
ان السكران مخاطب وذلك لان السكر لو كان منافيا للخطاب لما صح خطابه زمان كونه صاحيا بالامتناع عن شيء
زمان سكره لانه اذا لم يصح الخطاب في حالة لا يصح تعليق الخطاب بتلك الحالة ايضا الا ترى ان الجنون لما نافى الخطاب
والتكليف لا يصح الخطاب له حال افاقته وعقله معلقا بحال جنونه فلم يصح ان يقال للعاقل ان جننت فلا تفعل
كذا ثم ههنا لما صح الخطاب للصاحي بالامتناع عن قربان الصلوة حال سكره دلنا على ان السكر لا ينافي الخطاب
قوله والاقرار بالحدود الخالصة والاقرار بالنصب عطفا على قوله الا الردة ثم قيد بالاقرار لان السكران يواخذ بافعاله
وان كان في الحدود فان السكران اذا زنى في سكره يحد اذا صحا وقيد بالحدود الخالصة احترازا عن حد القذف فانه
يواخذ بحد القذف قذفا او اقرارا به لان السكر دليل الرجوع وحد القذف لا يبطل بصريح الرجوع فبدليله اولى
قوله واما الهزل فتفسيره اللعب هذا تفسير لغوي قوله وهو ان يراد بالشيء غير ما وضع له الا الاتصال بين ما وضع له
هذا تفسير شرعي وبهذا ظهر الفرق بينه وبين المجاز فان المجاز اسم لما اريد به غير ما وضع له لاتصال بين ما وضع له
وبين ما لم يوضع له معنى او صورة ولم يراع في ذلك في الهزل شيء من الاتصال لانه اريد به تعطيل الكلام عن الغرض
المطلوب بالوضع او بالاتصال الصحيح وعن هذا قال الشيخ ابو منصور رحمه الله الهزل ما لا يراد به معنى ولان ضد الهزل الجد
والجد اعم من الحقيقة فان الحقيقة تكون جدا واما ما يكون جدا لا يلزم ان يكون حقيقة كالمجاز وبالضد تتبين الاشياء
والهزل ليس بمجاز في شيء لان المجاز وجد كثيرا في كتاب الله تعالى والله تعالى منزه عن الهزل ثم الهزل لا ينافي الرضا بمباشرة
السبب لان الهازل قد صدر عن اختيار صحيح فلا جرم ثبت ما يتعلق بمجرد المباشرة وان لم يرض بحكم المباشرة

نفسها
فلذلك يكفر بالردة هازلا لا المكره على اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه جرى على لسانه انه غير راض بالمباشرة
فصار كانه لم يوجد المباشرة فلا يكفر لعدم المباشرة حكما قوله بمنزلة شرط الخيار في البيع فان كلا
منهما لا يعدم الرضى بمباشرة السبب ويعدم الرضا بالحكم ولكن خيار الشرط لا يفسد البيع والهزل يفسد فلا يكونان
في منزلة واحدة من هذا الوجه الا اذا اريد بشرط الخيار خيار الشرط لهما ابدا فحينئذ يكونان في افساد البيع ايضا
وكذا الهزل يماثل خيار الشرط في البيع ايضا في انه لا يثبت الملك بالقبض في الهزل كما في خيار الشرط حال بقائه وان
لم يكن مع ذكر الابد لما استويا اي الهزل وخيار الشرط في اعدام الرضا بحكم السبب ظهر ان الهزل نتيجة عدم لزوم الحكم
في السبب الذي يحتمل حكمه ان يتراخى عند وجود موجب التراخي كما في البيع والاجارة وهو معنى قوله فيؤثر فيما يحتمل
النقض والاجازة فعلم بهذا ان الهزل انما يؤثر فيما يؤثر فيه خيار الشرط واما فيما لا يؤثر فيه خيار الشرط فلا يؤثر
فيه الهزل ايضا الا في مواضع مخصوصة فالحاصل ان الاكراه اكثر اثرا في الاحكام منهما ثم الهزل ثم خيار
الشرط يظهر ذلك فيما ياتي من الاحكام قوله فان تواضعا على الهزل باصل البيع حاصله ما يدخل فيه الهزل لا يخلو
عن انواع ثلثة فكل نوع منها على وجهين فاما النوع الاول فهو الذي يحتمل النقض كالبيع او لا يحتمل النقض كالطلاق
واما النوع الثاني فهو الاقرار بما يحتمل الفسخ او بما لا يحتمل الفسخ واما النوع الثالث فهو ما يبتنى على الاعتقاد على الحسن
كالايمان او على القبح كالردة اما الوجه الاول من النوع الاول وهو الذي يحتمل النقض كالبيع والاجارة فعلى
ثلثة اوجه وذلك اما ان يهزلا باصل البيع بان تواضعا في السر على ان يعقدا البيع عند الملأ ولا بيع بينهما
اصلا في الواقع واما ان يجدا في اصل البيع ويهزلا بقدر العوض بان يعقدا البيع عند الملأ بالفين ومرادهما
الف واما ان يهزلا بجنس الثمن مثل ذكر الدنانير عند عقد البيع ومرادهما الدراهم وكذلك الوجه الثاني من النوع
الاول ووجها النوع الثاني ثم كل واحد من هذه الوجوه سوى النوع الثالث بوجهيه ينقسم على اربعة اقسام فيحصل
الاقسام كلها خمسين ثم هذه الاربعة هي اما ان تواضعا على الهزل ثم اتفقا على البناء او اتفقا على
الاعراض او اتفقا على ان لم يحضرهما شيء من البناء والاعراض او اختلفا فاما القسم الاول من هذه الاقسام
الاربعة وهو الوجه الاول من الاوجه الثلثة وهو ايضا هو الوجه الاول من احد وجهي النوع الاول من الانواع
الثلثة بديا وهو المذكور في الكتاب بقوله فان تواضعا على الهزل باصل البيع ثم اتفقا على البناء فان البيع
منعقد لما قلنا ان الهازل راض بمباشرة السبب لكنه غير راض بحكمه فكان بمنزلة خيار الشرط مؤبدا فانعقد
العقد فاسدا غير موجب للملك كخيار الشرط مؤبدا على انهما بالخيار ابدا او على انه بالخيار ابدا فانه غير موجب للملك
اصلا وفي ان كل واحد منهما ينفرد بالنقض كما في المتبايعين انهما لا ينفرد احدهما بالاجازة لان للاخر ولاية
النقض لو اجازاه جاز وذكر في المبسوط فان نقضه احدهما فقد انتقض البيع لم يجز على صاحبه لان ذلك بمنزلة
اشتراط الخيار منهما فالمجيز بالاجازة يكون مسقطا خياره ولكن خيار الاخر يكفي في المنع من جواز العقد فان كان
صاحبه قد اجازه فقد تم البيع ايضا والبيع جائز لانهما اسقطا خيارهما ولو لم يجيزاه حتى قبضه المشتري فاعتقه كان عتقه
باطلا بمنزلة ما لو كانا شرطا الخيار لهما وهذا لانه لا ملك للمشتري قبل الاختيار لقصدهما الى الهزل فلا ينفذ
عتقه بخلاف المشتري من المكره فان المكره مختار في الحكم لكنه غير راض لان الحكم الجد من الكلام والمكره جاد

في كلامه لان المكره انما اكره على الجد واجاب بعوا الى ذلك ولهذا ينفذ عتقه بعد القبض حتى لو كان اكره
على ان يبيع بيع هزل لم يجز عتق المشتري فيه ايضا قوله لكن عند ابي حنيفة رضي الله عنه حين ان يكون مقدرا
بالثلاث اي في رفع الفساد والاجازة مقدرا بالثلاث كما في الشرط ابدا فان رفع المفسد عنده لا يجوز بعد الثلث
فكذلك ههنا وانما قال يجب ان لا نه لم يرد عنه صريح اللفظ في تقدير اجازة بيع الهازل نصا ولكن هذا في معنى
خيار الشرط فورد فيه عنه صريح اللفظ نصا فكان الوارد فيه واردا ههنا وعندهما له الاسقاط وتعيين الكون
قبل مضي ايام او بعدها لان رفع الفساد عندهما جائز بعد الثلاثة كما في شرط الخيار وقوله والتسمية صحيحة
في الفصلين اي في فصل ما اذا تواضعا على البيع بالفي درهم على ان يكون الثمن الف درهم وفي فصل ما اذا تواضعا
على البيع بمائة دينار وعلى ان يكون الثمن [illegible] درهم ففي كلي الصورتين التسمية وهي الفي درهم وذكر مائة دينار
صحيحة عند ابي حنيفة رضي الله عنه ويبطل مواضعة الالف درهم فيهما جميعا وبما فرقنا بين الهزل في القدر وبين الهزل
في الجنس فصحح العقد في الاول وابطل في الثاني وقلنا لان اعتبار الهزل في قدر البدل يوجب بطلان العقد
وذلك لانه بعد اعتبار المواضعة امكن العمل بالجد بتصحيح العقد بما بقي من الثمن فصار كانه حط بعض الثمن بعد ذكر
الكل لان الجنس واحد فصلح للحط ولانا قلنا انه لما ذكر الالفين كان قبول المشتري لكل واحد من الالفين شرطا
لصحة وجوب الاخر واذا قبل احدهما دون الاخر في الحقيقة كان شرطا مخالفا لمقتضى العقد فيفسد به العقد
لانا نقول نعم هذا شرط مخالف لمقتضى العقد ولكن لا طالب له من جهة العباد ومثل ذلك لا يؤثر في فساد العقد كما
اذا باع حمارا بشرط ان يعلفه كل يوم من الشعير او لا يعلفه واما اذا كان الهزل في جنس البدل فلا امكان لتصحيح
اذا لم يلغ جانب الهزل لان اعتباره يوجب خلو عقد البيع عن الثمن لانه حينئذ يكون ما هو المذكور ليس بثمن وما هو الثمن
ليس بمذكور فيبطل البيع لخلوه عن الثمن ثم انهما جدا في اصل العقد وهزلا في جنس البدل فلو نظرنا الى جانب الجد
يصح العقد ولو نظرنا الى جانب الهزل يفسد فوقعت المعارضة بينهما ولكن الجد وقع في الاصل وهو البيع والهزل وقع
في الوصف وهو الثمن فرجحنا جانب الاصل على جانب الوصف فقلنا بصحة العقد قوله وانا نقول انهما جدا في اصل
العقد الى اخره اعلم ان ههنا مواضعتين مواضعة في اصل العقد بالجد ومواضعة في وصف العقد بالهزل وهي المواضعة
في قدر البدل او جنسه وانما اطلق اسم المواضعة على الجد لان المواضعة عبارة عن ان يضع كل واحد من اثنين وانهما
على راي واحد سواء كان في الهزل او في الجد الا ان استعمالها غالب في الهزل ثم تعارض ههنا مواضعتان لان اعتبار
الجد في اصل العقد يوجب صحة العقد واعتبار الهزل في وصفه يوجب فساد العقد وذلك لان اعتبار الهزل
في جنس البدل يوجب انعدام التسمية على ما ذكرنا في قولهما وانما ذكر المواضعة في الثمن مواضعة في الوصف لان الثمن تابع
للبيع كالصفة للموصوف فكذلك اعتبار الهزل في قدره يوجب فساد العقد ايضا لان صحة البيع بالفي درهم
المسمى ثمنا في البيع الا ترى ان من قال لاخر بعت منك هذا العبد بالفي درهم فقبله المشتري بالف درهم لا يصح البيع
واذا كان كذلك كان اعتبار الهزل خروج الالف من الثمنية كما في الهزل بجنس الثمن فحينئذ كان هذا شرط قبول ما ليس
بثمن بقبول ما هو ثمن وانه يوجب فساد العقد كما شرط قبول ما ليس بمبيع بقبول ما هو مبيع ومثل هذا الشرط مفسد
وان لم يكن له طالب من جهة العباد دليله ما ذكرنا في نوع الصفقة كما اذا جمع بين حر وعبد في صفقة واحدة ولم يفصل

الثمن فانه يفسد البيع في الفصلين واذا وقعت المعارضة بين المواضعة بالجد في اصل العقد الموجب للجواز وبين المواضعة
بالهزل في وصف العقد الموجب للفساد كان العمل بالجد في اصل العقد اولى لما فيه من ترجيح جانب الاصل على جانب
الوصف قوله فامكن العمل في المواضعتين فان قيل لما وجب الالف كيف يكون عملا بالمواضعتين
بل يكون عملا بمواضعة الجد هي الالف قلنا لما لم يجب تسميتها عند العلانية كان عملا بمواضعة الهزل ايضا
لان غرضهما عدم وجوب تسمية العلانية جملتها وقد حصل ذلك الغرض فكان عملا بمواضعة الهزل واما العمل بمواضعة
الجد فظاهر من حيث وجب الالف وكما بمواضعتهما في الجد وجوب الالف قلنا وحاصله ان النكاح لما لم يفسد بالشرط الفاسد
امكن الجمع بين الغرضين بما عرض وجوب الالف وتحقق غرض عدم وجوب جملة ما ذكر عند العلانية فكان نظير من جمع
بين عبد ومدبر فباعهما حيث يجوز البيع في العبد لان المدبر دخل في البيع ثم خرج فكان نظير النسخ واما البيع
فيفسد بالشرط الفاسد فلم يمكن الجمع بين الغرضين لما ذكرنا من تفريق الصفقة فكان نظير من جمع بين حر وعبد فباعهما
حيث لم يدخل الحر في البيع اصلا فيكون بيع العبد ابتداء بالحصة وذلك لا يجوز فكان نظير دليل التخصيص قوله
وعندهما يجب مهر المثل لان ما ذكراه لم يكن من جنس المهر الذي تواضعا عليه كان المهر غير مذكور والنكاح اذا لم يذكر عنده
المهر يجب مهر المثل فكذا ههنا لان المذكور ليس بمهر فكان نكاحا بلا مهر فوجب مهر المثل قوله وكذلك الطلاق والعتاق
والعفو عن القصاص فان قيل كيف عد العفو عن القصاص من قسم الطلاق والعتاق مع انه غير مذكور في الحديث
وكذلك النذر فيبطل العدد المذكور في الحديث بالحاقها بتلك الثلاثة المذكورة فيه قلنا ان العفو عن القصاص
من قبيل الاعتاق لانه احياء كما هو الاعتاق ومذكور في الحديث في بعض الروايات مع انه روي في اثر ابن مسعود
رضي الله عنه في العفو عن القصاص مرارا فكان امر واحد وكذلك يشبه الطلاق لانه اذا عفا عن
بعض الدم يسقط كل القصاص كما اذا طلق نصف طلقة كان تطليقة واحدة وكذلك يشبه النذر لانه ايجاب
ابتداء وقد اطلق الله تعالى عليه لفظ التصدق في قوله فمن تصدق به فهو كفارة له والنذر نظير اليمين المنصوص عليها
فكذا يشبه اليمين وهو النذر كان منصوصا عليه معنى لان المشابه للنذر كان مذكورا ايضا معنى لان مشابه
المشابه مشابه له واما قوله فيه ابطال العدد المنصوص عليه فقلنا انما لا يصح ذلك ان لو كان الالحاق بطريق القياس
واما اذا كان بطريق الدلالة فكان الملحق كالمنصوص عليه ايضا فلا يبطل هذا حاصل ما ذكره الامام مولانا بدر الدين
الكردري رحمه الله قوله وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد والتراخي هذا احتراز عن البيع فانه يحتمل الرد بالاقالة
ويحتمل التراخي بشرط الخيار واما حكم هذه الاسباب فلا يحتملها ولا يلزم على هذا اضافة الطلاق فان الطلاق المضاف
الى وقت يثبت في الحال الا انه تراخى حكمه لانا نقول المعنى من الاسباب هي العلل والطلاق المضاف الى الوقت
سبب محض لا الوقوع وليس بعلة في الحال بخلاف البيع بشرط الخيار فانه علة في الحال الا ترى انه كيف يستند الحكم
الى وقت الايجاب في البيع دون الطلاق ولو كان الطلاق المضاف الى وقت علة لاستند حكمه الى وقت الايجاب كما في البيع فكانت
دعوى عدم تراخي احكام هذه الاسباب التي هي العلل صحيحة غير منقوضة كما ادعى قوله وصار المال الذي لا يحتمل الفسخ
تبعا اي وصار المال المسمى من قبيل ما لا يحتمل الفسخ لثبوته في ضمن ما لا يحتمل الفسخ تبعا وهو الطلاق والخلع يعني ان
الطلاق لا يؤثر فيه الهزل بالاتفاق والتزام المال لا يؤثر فيه الهزل بالاتفاق كما في البيع والاجارة ثم لما ثبت هنا

اي في الخلع هازلا التزام المال في ضمن ما لا يؤثر فيه الهزل وهو الطلاق اخذ حكمه اي اخذ التزام المال حكم
الطلاق فصح وقع الطلاق ولزم المال على المراة وان كان هازلا لان الطلاق وهو المتضمن مما لا يؤثر فيه
الهزل فوقع ووجب المال في ضمنه ايضا لوقوع الطلاق لان الاعتبار للمتضمن لا للمتضمن كالوكالة الثابتة في
ضمن الرهن حيث اخذت حكم الرهن فلم تنفسخ بلزومه قوله فان الطلاق يتوقف على اختيارها بكل حال يعني
سواء هزلا بالاصل او بالقدر او بالجنس هذا اذا اتفقا على البناء اما اذا هزلا بالاصل لكنهما اعرضا عن
المواضعة يقع الطلاق ويجب المال بالاجماع فان قلت قوله يتوقف على اختيارها بكل حال اشكل
على اصل ابي حنيفة رضي الله عنه وذلك ان الخلع في جانب المراة بمنزلة البيع حتى يصح رجوعها ولا يتوقف على ما
وراء المجلس ولو تواضعا في البيع بالفي درهم على ان يكون الثمن الف درهم او تواضعا على البيع بماية دينار
على ان يكون الثمن الف درهم كانت التسمية صحيحة حتى وجبت التسمية المذكورة في العلانية ولزم البيع من غير خيار
وهذا ملحق به على ما ذكرنا فكيف افترق حكمهما قلت الخلع وان كان في جهة المعاوضة نظرا الى
جانب المراة ضرورة دفع الضرر عنها لكنه في اصله من قبيل الاسقاطات حتى اعتبر جانب الاسقاط في جانب
الزوج بلا نفاق واما البيع فمن المبادلات في كلا الجانبين واذا كان كذلك كان شرط الخيار في الخلع موافقا
للقياس نظرا الى الاصل والشرط في الطلاق داخل على السبب فظهر اثره في الهزل في الخلع ايضا فتوقف لزوم
المال ووقوع الطلاق على اختيارها واما ثبوت شرط الخيار في البيع ضروري حتى دخل في الحكم دون السبب
فلم يظهر اثره في الهزل وايد هذا المعنى الذي ذكرت ما ذكر في اخر هذا الكلام وهو قوله لكنه غير متقيد بالثلاث
فان عدم التقدير منا بالثلاث والتقدير منا كيها ليس الا لهذا المعنى قوله لكنه غير متقيد بالثلاث بخلاف
البيع قال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله الاصل في الخلع هو التعليق حيث لا يجب المال الا بالشرط بدليل انه
لو خالعها على دم او ميتة يقع الطلاق ولا شيء على المراة وانما يجب المال بالشرط وهذه الاشيا ليست بمال فكان
ذكرها والشرط سواء فكان موافقا للقياس لانه تعليق ايضا فلذلك جاز ههنا ضرب المدة فوق الثلاثة ايام بخلاف خيار الشرط
في البيع لانه غير ملايم له لما عرف انه من الاثبات وصحة جوازه بالنص والنص ورد بالثلاث فيتقيد به لانه ثابت
بالنص على خلاف القياس واما ههنا فموافق للقياس لانه تعليق فجازت الزيادة على الثلاثة ايام قوله وكذلك هذا
في نظايره وهي الصلح عن دم العمد والعفو عن القصاص والعتق على مال قوله واما الاقرار فالهزل يبطله
الى اخره وذكر في المبسوط ولو تواضعا على ان يخبرا انهما تبايعا هذا العبد امس بالف درهم ولم يكن بينهما بيع
الجمعة ثم قال البايع للمشتري قد كنت بعتك عبدي هذا يوم كذا بكذا وقال الاخر صدقت فليس هذا ببيع لان الاقرار
خبر محتمل بين الصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فبالاخبار به لا يصير حقا ولو اجمعا على الاجازة بعد ذلك لم
يكن بيعا لان الاجازة انما تلحق العقد المنعقد والاقرار كاذبا لا ينعقد العقد فلا تلحقه الاجازة الا ترى انهما لو
صنعا مثل ذلك في طلاق او عتاق او نكاح لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا وكذلك لو اقر بشيء من ذلك
من غير تقدم المواضعة لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا فيما بينه وبين ربه وان كان القاضي لا يصدقه في الطلاق والعتاق
وقد تبين الفرق بين الاقرار والانشا في هذه التصرفات مع الاكراه فكذلك مع التلجية والهزل كذا ذكره في باب

التلجية من الاكراه المبسوط قوله وكذلك تسليم الشفعة بعد الطلب والاشهاد يبطله الهزل اي الهزل يبطل
تسليم الشفعة حتى كان له ولاية اخذ الدار بالشفعة بعد تسليمه هازلا لانه من جنس ما يبطل اي لان تسليم الشفعة
بعد الطلب والاشهاد من جنس ما يبطل بخيار الشرط وانما قيد بقوله بعد الطلب فانه لو سلم الشفعة هازلا
قبل طلب المواثبة فانه يصح ويبطل شفعته لان الهازل غير راض بحكم التسليم فصار ساكتا من حيث الحكم والشفعة
تبطل بصريح السكوت فكذلك تبطل بدلالة السكوت لان الدلالة تعمل عمل الصريح فاما اذا كان بعد طلب المواثبة
والاشهاد يبطل التسليم والشفعة لما قيل لما ان الهزل بمنزلة خيار الشرط ابدا والتسليم مما يبطل بخيار الشرط
حتى انه لو سلم الشفعة بعد طلب المواثبة على انه بالخيار ثلاثة ايام بطل التسليم فكذلك الهزل قوله وكذلك
ابرا الغريم يعني اذا ابرا الغريم هازلا بطل الابراء وبقي الدين لما كان ابرا الغريم بشرط الخيار ولا يبرئ الغريم
لان الخيار استثنا الحكم فلم يوجد الابرا في حق الحكم فلا يبرا الغريم فكذا بالهزل لانه بمعنى خيار الشرط ابدا والمعنى
فيه هو ان ابرا المديون فيه معنى التمليك بدليل قوله تعالى وان تصدقوا خير لكم ان كنتم تعلمون اطلق اسم التصدق
وهو اسم للتمليك ولهذا يرتد بالرد فلما كان الابرا بمعنى التمليك استدلالا بالنص القطعي والحكم الشرعي كان
للهزل والاكراه فيه تاثير فاثرهما فيه بالابطال فصار كان الابرا لم يوجد وكذلك ابرا الكفيل هازلا او مكرها
لا يصح لان ابرا الكفيل فرع لابرا الاصيل قوله يجب ان نحكم باسلامه لانه لما وجب الحكم بكفره عند تكلمه
هازلا بالطريق الاولى ان نحكم باسلامه عند اسلامه هازلا لان الاسلام يعلو ولا يعلى كما في المكره ولوجود
احد الركنين وهو الاقرار قوله واما السفه السفه في اللغة هو الخفة والطيش يقول سفه فلان علي
اذا استخف بك ومنه تسفهت الريح الغصن اي حركته قال ذو الرمة ٭ جرين كما اهتزت رماح تسفهت
اعاليها مر الرياح النواسم ٭ اي حركتها فنسب المرتعشة اليه الرياح وحده في الشرع خفة
تعتري الانسان من الفرح او من الغضب فتبعثه على فعل غير روية وفي المبسوط السفه هو العمل بخلاف موجب
الشرع وهو اتباع الهوى وترك ما يدل عليه العقل والحجى بعد ذلك قال ابو حنيفة رضي الله عنه الحجر على الحر باطل
عن التصرفات كلها ومراده اذا بلغ عاقلا وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يجوز الحجر بهذا السبب
عن التصرفات المحتملة للفسخ الا ان ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله قالا ان الحجر على سبيل النظر له وقال الشافعي رحمه الله
على سبيل الزجر والعقوبة عليه ويتبين هذا الخلاف منهم فيما اذا كان مفسدا في دينه مصلحا في ماله كالفاسق
فعند الشافعي يحجر عليه بهذا النوع من الفساد بطريق العقوبة والزجر ولهذا لم يجعل الفاسق اهلا للولاية
وعندهما لا يحجر عليه فالفاسق عند اصحابنا اهل للولاية على نفسه في العموم وعلى غيره اذا وجد شرط تعديه
ولاية الى غيره اما من جوز الحجر على السفيه احتج بقوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا
او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل وهذا تنصيص على اثبات الولاية على السفيه وانه مولى عليه فلا يكون
ذلك الا بعد الحجر عليه وقال الله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم الى ان قال واكسوهم فهذا ايضا تنصيص على
اثبات الحجر عليه بطريق النظر فان الولي هو الذي يباشر التصرف في ماله على وجه النظر له والمعنى فيه انه مبذر
في ماله فيكون محجورا عليه في ماله كالصبي بل اولى لان الصبي انما يكون محجورا لتوهم التبذير وقد تحقق التبذير

والاسراف فينا فلان يكون محجورا عليه اولى كان الدليل عليه انه حين منع المال يجعل السفه بعد البلوغ كالسفه
قبل البلوغ بالقياس عليه واما ابو حنيفة رضي الله عنه فاستدل بقوله تعالى ولا تاكلوها اسرافا وبدارا
ان يكبروا فقد نهى الولي عن الاسراف في ماله مخافة ان يكبروا فلا يبقى له عليه ولاية والتنصيص على زوال ولايته
عند الكبر يكون تنصيصا على زوال الحجر عنه بالكبر لان الولاية عليه للحاجة وانما تنعدم الحاجة اذا صار هو مطلق التصرف
بنفسه والمعنى فيه انه حر مخاطب فيكون مطلق التصرف في ماله وهذا لان السفه من ليس له في عقله بل هو كامل العقل ولكنه
يكابر عقله اي لا ينقاد الى ما يوجبه عقله ويتابع هواه وهذا لا يكون معارضا لذلك الدليل في حق التصرف كما
لا يكون معارضا في توجه الخطاب عليه بحقوق الشرع والدليل على ما قلنا جواز اقراره على نفسه بالاسباب الموجبة
للعقوبة واقامة ذلك عليه وتلك العقوبات تندرئ بالشبهات فلو اعتبر السفه بعد البلوغ عن عدم عقل لكان
الاولى ان يعتبر ذلك فيما يندرئ بالشبهات ولو جاز الحجر عليه بطريق النظر له لكان الاولى ان يحجر عليه عن الاقرار
بالاسباب الموجبة للعقوبة لان الضرر في هذا اكثر فان الضرر هنا يلحقه في نفسه والمال تابع للنفس وهلاك
التابع اسهل من هلاك المتبوع ثم انا نجوز النظر له بطريق لا يؤدي الى الحاق ضرر به هو اعظم من ذلك الضرر
الذي في الحجر عن التصرفات لان الادمي انما يباين الحيوانات باعتبار قوله في التصرفات واما منع المال فعلى طريق
بعض مشايخنا هو بطريق العقوبة عليه ليكون زجرا له عن التبذير والعقوبات مشروعة بالاسباب الحسية فاما
اهدار القول في التصرفات بمعنى حكمي والعقوبات بهذا الطريق غير مشروعة كالحدود ولا يدخل عليه اسقاط شهادة
القاذف فانه متمم لحده عندنا فكان تبعا لما هو حسي وهو اقامة الحد لا مقصودا بنفسه ولئن سلمنا ذلك بالنص
ولكن لا يمكننا اثبات ذلك بالقياس بل بالنص والنص ورد في منع المال الى ان يونس منه الرشد ولا نص في الحجر عليه عن التصرف
بطريق العقوبة فلا نثبته بالقياس ولان نعمة اليد نعمة زائدة والطلاق اللسان نعمة اصلية فبتجويز الحاق ضرر يسير
بمنع نعمة زائدة لتوفير النظر لا يستدل على انه يجوز الحاق الضرر العظيم به بتفويت النعمة الاصلية بمعنى النظر فاما الايات
فقد قيل المراد بالسفيه الصغير او المجنون لان السفه عبارة عن الخفة وذلك بانعدام العقل او نقصانه ودليله
قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم اما ان يكون المراد الصبيان والمجانين بدليل انه اثبت الولاية للولي عليه مطلقا وقوله
تعالى لا يبطله الهزل كالنكاح والطلاق والعتاق والمكابرة ماخوذة من الكبر اذ يراه ... موافق عقل است
نكرون كقوله تعالى واذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم والترفع عن المعاندة والمكابرة المعاندة هي مخالفة الحق
عن علم بظهور الحق والمكابرة هي مخالفة موجب العقل بعد ما يتنبه عقله بالاقوال او بالافعال كذا ذكره في شرح التاويلات
في تفسير قوله تعالى انه كان لاياتنا عنيدا ولما كان العقل حجة من حجج الله تعالى كان العمل بخلافه قبيحا شرعا فلم
يصلح سببا للنظر فان من قصر في حقوق الله تعالى مجانة وفسقا لم يوضع الخطاب عنه نظرا حتى لو كثرت الواجبات
وتعددت الفوائت وهو مخاطب بادائها بخلاف الترك بسبب الجنون والاغماء فلذلك لم يبطل عباداته في حقوق الله تعالى
وصح منه اسباب العقوبات من الحدود والقصاص من غير نظر الى الحجر لا سبيل الى واجب حقوق غيره من الغرماء
والاولاد والصغار وهذا احسن لما عسى العفو عن صاحب الكبيرة والجواب عن هذا لابي حنيفة رحمه الله على ان النظر
بهذا الطريق انما يحسن اذا لم يتضمن ضررا فوقه الى اخر ما ذكرنا بيانه من المبسوط قوله ومنع المال عن السفيه الى اخره

جواب لابي حنيفة رضي الله عنه عن قولهما فانهما نفيا ان الحجر على هذا وتفسير الجواب هو ان منع المال ثبت بالنص
وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم الاية وبموجب ذلك النص امكن بطريق العقوبة زجرا له عن التبذير ولا مدخل
للراي في اسباب العقوبات اذ ثبت بالنص غير معقول المعنى لان منع المال عن مالكه لا يعقل لان المالك عبارة عن
المطلق الحاجز ولا مدخل للراي فيه ايضا لان كل حكم ثبت بخلاف القياس لا يقاس عليه غيره لفقد شرط القياس اذ
من شرطه موافقة النص الا اذا كان في معناه من كل وجه حينئذ يثبت الحكم بطريق الدلالة لا بالقياس ولا يمكن دعوى
الدلالة لان في الحجر ابطال الاهلية لما ذكرنا بخلاف منع المال فانهما ليسا نظيرين لان الاهلية نعمة اصلية واليد
نعمة زائدة ومثل هذا لا يثبت بالقياس ولا بطريق الدلالة فان قيل جاز ان يكون منع المال لاجل اثر
وانما يحتمل القياس ويثبت بطريق النظر فان العقوبة لما تصلح سببا للمنع كذلك النظر يصلح سببا للمنع ايضا كما
في الصبي والمجنون لا شك ان المنع منهما للنظر قلنا هذا وذاك انما يتحد الاحكام ويختلف الاسباب
لا ان كان احد من السبب اعني العقوبة والنظر سبب صالح لاضافة الحكم اليه وهو منع المال عنه لكن السفيه مع الصغير
والمجنون على طرفي نقيض في استدعائهما النظر والعقوبة فان الدليل قد قام على ان المنع من الصغير والمجنون
لا للعقوبة اذ لا جناية منهما والعقوبة مترتبة على الجناية فتعين النظر والمنع منهما ليس بمخالف للقياس لان هذا
ايضا واما في السفه فلا يمكن ان يجعل سبب المنع النظر لانه ليس بمستحق له لان السفيه مكابر العقل والجري
على خلاف موجب العقل والشرع مع وجود العقل فلم يكن مستحقا له حتى انه لم يستحق النظر له في حقوق الله تعالى
وهو اكرم الاكرمين فلان لا يستحق له في حقوق العباد اولى قوله واما الخطا قيل الصواب ما اصيب المقصود
بحكم الشرع والخطا نقيض الصواب ومعناه مخالفة المقصود والعدول عنه كذا ذكره الامام اللامشي رحمه الله والاوجه
فيه ان يقال ان الخطا عبارة عما يلزم المرء بفعل او قول بغير قصده بسبب ترك التثبت عند مباشرة فعل مقصود
سواه قوله عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى هذا احتراز عن حقوق العباد فانه اذا اتلف مال انسان خطاء
يجب الضمان قوله عن اجتهاد فان المجتهد اذا اخطا له اجر واحد قوله ان الخاطي لا ياثم اي لا ياثم اثم القتل
العمد ولكن ياثم اثم ترك التثبت حتى وجبت الكفارة ليستر ذلك الاثم ولو لم ياثم اصلا لما وجبت الكفارة
ولذلك يحرم عن الميراث ايضا وهو من الاجزية القاصرة وهذا الجزاء انما يجب بسبب الجناية قوله ويجب ان ينعقد معه
صورة البيع خطا هو ان يجري لفظ البيع على لسانه من غير قصد بلا قصد البيع بل اراد التسبيح او غيره وصدقه
عليه خصمه فيجب ان ينعقد ويكون كبيع المكره وبيع الفضولي لوجود الاختيار وضعا ولعدم الرضا حكما قوله
واما السفر السفر عبارة عن خروج مديد ولم يقل عن مسيرة مدة لان المسافر لا يكون ابدا على السير اما فيه على
الخروج ابدا ما لم ينقض السفر قوله بخلاف المريض يعني ان الصحيح اذا نوى الصوم ثم مرض في اخر النهار يباح له ان يفطر
لعذر المرض لان المرض ليس من الامور الاختيارية بل هو من الامور السماوية فليس له دفعه فلو لم يفطر يؤدي الى الهلاك
وهو ازدياد المرض او الاشتداد فابيح له الفطر بخلاف السفر فانه لا يباح له الفطر لان السفر من الامور الاختيارية
فكان في يده امتناعه عن السفر ولكن مع انه لا يباح له الفطر فانه لو افطر وهو مسافر لا يجب له الكفارة لما ان قيام
السفر صار شبهة في ايجاب الكفارة ثم لما ثبت حكم المرض وهو نفسه على سبيل النفاذ في حق الافطار حال قيام

المرخص بالاباحة في حق المريض وبالتيسير في حق المسافر ثم حكمهما ايضا متفاوت على سبيل التفاوت حتى ان الصحيح
اذا نوى الصوم ثم افطر ثم مرض في ذلك اليوم لا تجب الكفارة والمقيم اذا نوى الصوم ثم نوى السفر ثم افطر في المصر
قبل ان يخرج الى السفر ثم خرج في ذلك اليوم الى السفر لا يسقط عنه الكفارة لما ان الافطار لما ابيح في حق المريض
الصورة الاولى صار شبهة في ايجاب الكفارة في الصورة الثانية في حقه فلما صار شبهة في حق المسافر في الصورة
الاولى لايجاب الكفارة صار شبهة الشبهة في الصورة الثانية في حقه فالشبهة هي المعتبرة دون النازل عنها في حق
الكفارة لذلك وعين هذا الصنيع يتحقق في الاكراه على الزنا في حق الرجل والمراة بحسب اختلاف الاكراه من الكامل والقاصر
على ما يجيء بعد هذا ان شاء الله تعالى قوله واما الاكراه فالاكراه عبارة عن تهديد القادر غيره على ما هدده
بمكروه على امر بحيث ينتفي به الرضى وذكر في المبسوط الاكراه اسم لفعل يفعله المرء بغيره فينتفي به رضاه او يفسد به
اختياره من غير ان ينعدم به الاهلية في حق المكره او يسقط عنه الخطاب ثم في الاكراه يعتبر معنى في المكره ومعنى في المكره
ومعنى فيما اكره عليه ومعنى فيما اكره به فالمعتبر في المكره تمكنه من ايقاع ما هدده به فانه اذا لم يكن متمكنا من ذلك المعتبر
فاكراهه هذيان وفي المكره ان يصير خائفا على نفسه من جهة المكره في ايقاع ما هدده به عاجلا لانه لا يصير ملجا
محمولا طبعا الا بذلك وفيما اكره به ان يكون متلفا او مزمنا او متلفا عضوا او موجبا انعدام الرضى باعتباره
وفيما اكره عليه ان يكون المكره ممتنعا عنه قبل الاكراه اما لحقه او لحق ادمي اخر او لحق الشرع وبحسب اختلاف هذه
الاحوال يختلف الحكم كذا في المبسوط قوله كامل يفسد الاختيار ويوجب الالجاء وهو كالتهديد بالقتل او بقطع
العضو وقاصر يعدم الرضا كالحبس والقيد ثم القاصر لا يبيح شيئا من المحرمات وذكر في المبسوط ان المكره
اذا هدد رجلا على فعل بحبس او قيد او ضرب سوط او حلق راسه ولحيته لم يسع له ان يقدم على شيء من الظلم
قل ذلك او كثر لان الرخصة عند تحقق الضرورة وذلك اذا خاف التلف على نفسه قوله الا يرى انه متردد
بين فرض وحظر واباحة ورخصة ويأثم مرة ويوجر اخرى لان الحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا يدخلها
رخصة كالزنا والقتل وحرمة تحتمل السقوط اصلا كشرب الخمر وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة
كاجراء كلمة الشرك على اللسان وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الكره واحتملت الرخصة وهي حرمة
مال الغير فانها تحتمل السقوط باباحة صاحبه لكنه لا تسقط حرمته بعذر الكره لكنه يرخص له الاكل عند المخمصة
اي بعدم المؤاخذة لا انه يحل الاكل ولكن بشرط الضمان يرخص له الاكل اما نظير كون الاقدام فرضا فما اذا
اكره على شرب الخمر بالقتل او بقطع العضو فانه لا يحل له الامتناع عن شرب الخمر ونظير الحظر ما اذا اكره
بالقتل على قتل الغير او اكره الرجل على الزنا بالمراة ونظير الاباحة ما اذا اكره على الافطار بالقتل في
صوم رمضان فانه يباح له الفطر وانما سماه اباحة لان الافطار في نهار رمضان يباح في الجملة بعذر ما وخوف
التلف بالقتل اقوى الاعذار فاما اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه يرخص له الاقدام صونا لنفسه عن التلف
عند طمانينة القلب بالايمان من غير اباحة ولكن جوز اطلاق لفظ الاباحة على الرخصة فانه ذكر في المبسوط
في اجراء كلمة الشرك على اللسان لفظ الاباحة على ما يجيء بعد هذا ويأثم مرة فانه اذا اقدم على القتل فقتله
كان اثما ويوجر اخرى ان صبر في اجراء كلمة الشرك حتى قتل كان ماجورا قوله ولا رخصة في القتل الا من طاعة

المخلوق في معصية الخالق واثار روحه على روح من هو مثله في الحرمة وذلك لا يجوز وبهذا تبين عظم حرمة
درجة المؤمن لان الشرك بالله تعالى اعظم الاشياء وزرا واشدها تحريما قال الله تعالى تكاد السموات يتفطرن منه
الاية ثم يباح له اجراء كلمة الكفر في حالة الاكراه فقد اطلق لفظ الاباحة على اجراء كلمة الكفر في حالة الاكراه
فيه تبين عظم حرمة المؤمن عند الله تعالى كذا في المبسوط وذكر فيه ايضا ان انسانا لو اكره بالقتل على قطع يد
نفسه فهو ان شاء الله في سعة من ذلك لانه ابتلي ببليتين فله ان يختار اهونهما عليه وقطع اليد اهون من قتل
النفس لانه لا شك ان اتلاف البعض لابقاء الكل اولى من اتلاف الكل مع ان الاطراف وقاية للنفس فكذلك
الاطراف فلما كان امر الطرف اهون جاز له ان يختار ذلك لانه مقابل بتلف النفس حتى ان من اكره رجلا على قتل نفسه
بوعيد قتل هو اشد منه بان قال لاقتلنك بالسياط او لتقتلن نفسك بهذا السيف او ذكر نوعا من القتل
هو اشد عليه مما ان يفعل بنفسه فقتل نفسه قتل به الذي اكرهه لان الاكراه يتحقق هنا فانه قصد بالاقدام
على ما طلب منه دفع ما هو اشد عليه فالقتل بالسياط الخشن اشد على البدن من القتل بالسيف لان القتل
بالسيف يكون في لحظة وبالسياط يطول وتتوالى الالام واما اذا اكرهه على القتل بقتل مثله فهو على
سعة من ذلك عند ابي حنيفة رضي الله عنه خلافا لهما هذا كله فيما اذا اكرهه على قتل نفسه او قطع يده
القتل فاما اذا اكرهه بالقتل على ان يقتل غيره او يقطع يد غيره فلا يباح له الاقدام سواء كان ذلك الغير عبده
او لا لم يسعه ان يفعل ذلك لان العبد في حكم نفسه ودمه باق على اصل الحرمة على ما بينا ان دمه لا يدخل تحت الملك
فكما لا يسعه الاقدام على ان يفعل شيئا من ذلك بغيره لو اكره عليه فكذلك العبد حتى ان العامل لو قال للحر
لتقطعن يده او لاقتلنك لم يسع له ان يفعل ذلك لان اطراف المؤمن من الحرمة ما لنفسه الا يرى ان المضطر
لا يحل له ان يقطع طرف الغير لياكله كما لا يحل له ان يقتله حتى ان صاحب الطرف لو اذن له ان يقطعه ليدفع الهلاك
عن نفسه لا يحل له القطع ايضا وان كان مكرها في القطع لما انه لا يسع لصاحب الطرف ان يتولى ذلك كما لو
راى مضطرا فاراد ان يقطع يد نفسه ليدفعها اليه لياكلها لا يسعه ذلك فهذا مثله فكان امره كعدمه
ولا يقال ان الاطراف ملحقة بالاموال حتى ان القصاص لا يجري بين اطراف الرجل والمراة واطراف الحر والعبد
لتفاوتهما في القيمة ثم يرخص له الاقدام عند الاكراه على اتلاف مال الغير فينبغي ان يرخص له ايضا قطع
يد الغير بمقابلة تلف نفسه لانا نقول الحاق الطرف بالمال في حق صاحب الطرف لا في حق غيره الا يرى ان
الناس يبذلون الاموال صيانة لنفس الغير ولا يبذلون الاطراف صيانة لنفس الغير واما عدم جريان القصاص
في الاطراف التي ذكرت لتفاوتها في القيمة وهي ملحقة بالمال من وجه من حيث ان كلا منها وقاية للنفس فاعتبر
ذلك فيما يسقط بالشبهات ثم لو سلكها مسلك الاموال في الذي يسقط بالشبهة لا يدل ذلك على ان يسلك
مسلكها في اثبات الرخصة في الشيء الذي لا رخصة فيه اصلا وهو القتل فان القطع ملحق بالقتل قوله في اجراء كلمة
الكفر وافساد الصلوة والجناية على الاحرام وذكر في المبسوط وكل امر احله الله تعالى في مثل ما احل في الضرورة
من الميتة وغيرها والفطر في المرض والسفر فلم يفعل حتى مات او قتل فهو اثم وكل امر حرمه الله تعالى ولم يجيء فيه
احلال الا ان فيه رخصة فابى ان ياخذ الرخصة حتى قتل فهو في سعة لان في هذا اعزاز الدين الا يرى ان [illegible]

جارية مجرى الاموال

الاطراف صيانة صح

لو اضطر الى ميتة والى ذبح صيد حل له عندنا اكل الميتة ولم يحل له ذبح الصيد ما دام يجد الميتة لان الميتة
حلال في الضرورة والصيد حرام تحريمه على المحرم جملة ولانه لو ذبح الصيد صار ميتة ايضا فيصير جامعا بين ذبح
الصيد وتناول الميتة واذا تناول الميتة كان ممتنعا من الجناية على احرامه بقتل الصيد والحل الحاصل للضرورة
واذا كانت الضرورة ترتفع باحدهما لم يكن له ان يجمع بينهما قوله لان نسبة الولد لا تنقطع عنها بخلاف الرجل
يعني انه زنا الرجل في معنى القتل لانه تضييع الولد فهو اهلاك حكمي فكان ملحقا بالاهلاك الحقيقي لان الحرمة
لا تنكشف حتى حل قتل المسلم بزنا او قصاص بخلاف الاهلاك الحكمي وهو الزنا حيث لا ينكشف اصلا لانه لا يتصور
الجناية من ولد يتعلق في الرحم واما المراة فلا يكون تمكينها تضييعا لان نسبة الولد لا تنقطع عنها بحال لما
ثبت الفرق وتبين زناها في الاكراه الكامل سوى الرخصة في زنا المراة وثبوت الشبهة في زنا الرجل ثبت الفرق في زناهما
في الاكراه القاصر حيث انحط زنا المراة من الرخصة الى الشبهة وانحط زنا الرجل من الشبهة الى شبهة الشبهة فلذلك حد
الرجل دون المراة في الاكراه القاصر لان الشبهة هي التي تسقط الحد دون الشبهة فصار هذا الفرق بينهما في
الموضعين نظير نظر المسافر والمريض في الموضعين على ما مر قبل هذا في احكام السفر لان ثبوت الحكم على حسب ثبوت
الدليل وذكر في المبسوط ان الفرق بين المراة وزنى الرجل في حق الاثم لا غير اما في حق فساد الاحرام فلا فرق حتى
ان المراة المحرمة اذا اكرهت على الزنى فتمكنت فسد احرامها ووجب عليها الكفارة دون المكره لان تمكينها من نفسها جناية
على احرامها وهي لا تصلح في ذلك آلة لغيرها على ما يجيء وان كان يفعل حتى يثبت في هذه الصورة وهي سعة لان حرمة الزنى
والجماع في حال الاحرام حرمة مطلقة في الاستمتاع متمسكة بالحرمة ثم هي لا ترجع بما وجب من الكفارة عليها الى المكره لانه
وجب عليها لكفارة نفسها على غرامة وجعت الغرامة يقضى بها عليه ولا يجوز ان ترجع عليه اكرها وجب عليها ثم في كل موضع
وجب الحد على المكره لا يجب المهر لها لان الحد والمهر لا يجتمعان عندنا خلافا للشافعي وفي كل موضع سقط الحد وجب المهر
لان الوطء في غير الملك لا ينفك عن حد او مهر فاذا سقط الحد وجب المهر اظهارا لخطر المحل فانه مصون عن الابتذال محترم
كاحترام النفوس ولذلك اذنها وعدم اذنها في ذلك لانه لو استكرهها فغير مشكل لان المهر يجب عوضا عما اتلف عليها
ولم يوجد الرضا منها بسقوط حقها واما اذا اذنت في ذلك فلانه لا يعمل اذنها شرعا ان تأذن في ذلك لكون اذنها لغوا
لكونها محجورة عن ذلك شرعا بمنزلة اذن الصبي والمجنون في اتلاف مالهما ذكر في تتمة الفتاوى ولا يرجع بما ضمن على المكره
لان منفعة الوطء حصلت للزاني فكان كما لو اكره على اكل نفسه فاكل ان كان جائعا لا يرجع على المكره بشيء وان كان شبعان
يرجع عليه بقيمة الطعام لانه في الفصل الاول حصلت منفعة الاكل للمكره وفي الثاني لا ذكر في التتمة ياتي في مسئلة الاكل عن قريب
قوله لا يبدل الغير على مثال فعل الطائع اراد به ان فعل الطائع لا يوجب شيئا موجبه لا محالة الا اذا اقام الدليل
على تغييره كما ان موجب قوله انت طالق او انت حر وقوع الطلاق والعتق في الحال الا اذا وجد المغير وهو التعليق والاستثناء
والهزل وكذلك هذا في سائر الاقوال والافعال مع موجباتها فان موجب شرب الخمر طوعا الحد وكذلك موجب الزنا والسرقة
الا اذا قام الدليل على المغير بان وجد هذه الافعال في دار الحرب لا يكون موجبه عند قيام الدليل فكذلك هذا في افعال المكره
واقواله تثبت موجبها الا اذا وجد المغير لان اعتبار هذه الافعال والاقوال لكونها صادرة عمن له عقل واختيار
واهلية وخطاب وقد وجدت هذه المعاني في المكره فيثبت كثبوتها في الطائع فعلم بهذا كله ان فساد البيع في المكره

لا لنفس تصرف المكره بل لاعتبار اشتراط الرضا في البيع والاكراه دليل عدم الرضا حتى ان التصرف الذي لا يشترط فيه
عدم الرضا من المكره كنفاذه من الطائع كما في الطلاق والعتاق فكان دليل التغيير في البيع من الصحة الى الفساد عدم الرضا
ولما ذكر ان الاكراه لا يبطل شيئا ولا يغيره عن موضوعه سواء كان ذلك الشيء قولا او فعلا ذكر ما هو مختص بتغيير الاكراه
وذلك شيئان لا غير احدهما تبديل النسبة من الفاعل الى الامر في الاكراه الكامل والثاني تفويت الرضا وهو عام
في الكامل والقاصر جميعا لكن القاصر لما خالف الكامل في تبديل النسبة لم يوجد فيه ما وجد في الكامل من الوصفين جميعا
فصار كان القاصر اختص بتفويت الرضا فقال في اثره اذا قصر في تفويت الرضا [illegible]
الا ترى انه كيف اطلق التنجيز بقوله فيفسد بالاكراه اي باكراه الكامل والقاصر ولما انحصر اثر المكره في هذين الوصفين
ذكرهما بكلمة الحصر بقوله وانما اثر الكره الى اخره قوله ولا يصح الاقارير كلها كان من حق الكلام ان يقال الا
البيع والاجارة والاقرار فلا يصح الاقارير كلها لان الاقارير كلها مما يؤثر فيه الاكراه الكامل والقاصر حتى بطل
الاقرار بكل واحد منهما وذكر فخر الاسلام رحمه الله بعد ذكر الاقرار والكامل من الاكراه والقاصر في هذا سواء وذكر
في المبسوط ولو هدده بقتل او اتلاف عضو او حبس او تقييد ليقر لهذا الرجل بالف درهم فاقر له به فالاقرار باطل
اما اذا هدده بما يخاف منه التلف فهو ملجأ الى الاقرار محمول عليه فالاقرار خبر متمثل بين الصدق والكذب وانما
يوجب الحق باعتبار رجحان جانب الصدق وذلك ينعدم بالالجاء وكذلك ان هدده بحبس او قيد او ضرب لان الرضا
ينعدم بالحبس والقيد والضرب لما يلحقه من الهم والحزن وانعدام الرضا يمنع ترجح جانب الصدق في اقراره ثم
قد بينا ان الاكراه نظير الهزل ومن هزل بالاقرار لغيره وتصادقا على انه هزل بذلك لم يلزمه شيء فكذلك اذا
اكره عليه فان قيل لما ذا لم يجعل بمنزلة شرط الخيار وشرط الخيار لا يمنع صحة الاقرار قلنا لان ذلك ليس بصحيح
شرط الخيار مع الاقرار بالمال لا يعتبر المال حتى لو قال لفلان علي الف درهم على اني بالخيار لا يلزمه المال واما
اذا اطلق الاقرار بالمال وهو خبر عن المال فلا يصح معه شرط الخيار وكذلك الاقرار بالطلاق والعتاق والنكاح والعفو
عن دم العمد والرجعة والفيء باطل بالاكراه الكامل والقاصر حتى انه لو اقر بعبده مكرها انه ابنه او في جارية انها
ام ولده لا يعتق ولا تكون ام ولده لان هذا اخبار عن امر سابق خفي فالاكراه دليل على انه كاذب فيما اخبر به فان قيل
اليس ان عند ابي حنيفة رضي الله عنه اذا قال لعبد اكبر سنا منه هذا ابني يعتق عليه وهناك تيقن بكذبه فيما قال ومع ذلك
يعتق عليه فكذا عند الاقرار مكرها واذا نفذ العتق ثمه ينبغي ان ينفذ ههنا بالطريق الاولى قلنا ابو حنيفة رضي الله عنه
جعل ذلك الكلام مجازا عن الاقرار بالعتق كانه قال عتق علي من حين ملكته وباعتبار هذا المجاز لا يظهر رجحان
الكذب في اقراره فاما عند الاكراه [illegible] ان يحمل هذا مجازا عن الاقرار بالعتق ولكن الاكراه يمنع صحة الاقرار بالنسب
كذا في المبسوط قوله بخلاف الهزل يعني حكم الاكراه في الخلع على خلاف حكم الهزل في الخلع عند ابي حنيفة رضي الله عنه حيث
يقع الطلاق ولا يجب المال على المراة في الاكراه ولا يقع الطلاق ولا يجب المال عليها في الهزل حتى تشاء المراة على ما ذكر في الهزل
وذكر في المبسوط ولكن لا حاجة الى الفرق بين مسئلة الاكراه وبين مسئلة الخيار والهزل فاما ابو حنيفة رضي الله عنه قال الاختيار
في السبب والحكم وانما ينعدم الرضا بالحكم فلوجود الاختيار في السبب والحكم بالقبول وقع الطلاق ولانعدام الرضا لا
المال فصار كان المال لم يذكر اصلا واما خيار الشرط فانه يعدم الاختيار والرضا بالسبب ويعدم الاختيار والرضا بالحكم

الهزل هو

نسوق الحكم وهو وقوع الطلاق ووجوب المال على وجود الاختيار والرضى به وكذلك الحكم هنا في الاختيار والرضى

السبب واما ما ينعدم الاختيار والرضى الحكم نسوق الحكم لانعدام الاختيار في حقه ومع التزام المال به موقوفا

على ان يلزم عند تمام الرضى ومما يقولون ان الاكراه يعدم الرضى بالحكم ولا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا يثبت

الحكم وهو الطلاق ولم يجب المال لانعدام الرضى به فكانه لم يذكر واما الهزل وشرط الخيار فلا يعدم الرضا بالسبب والحكم

لا ينفصل عن السبب فالرضى بالسبب فيهما يكون رضا بالحكم فيقع الطلاق ويجب المال لان المال صار تبعا للطلاق في الحكم

وفي الاكراه الرضا بالسبب لا يثبت ما يعتمد ثبوته على الرضا وهو المال دون شيء من الحكم ما لا يعتمد ثبوته على الرضى وهو

الطلاق قوله ما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره مثل اتلاف النفس والمال وذكر فخر الاسلام رحمه الله لا يحتمل

ان ياخذه فيضرب به نفسا او مالا فيتلفه ثم لما جعل المكره آلة بالطريق الذي قلنا صار اتلاف وجود الفعل مضافا اليه

فلزمه حكم الفعل ابتداء وخرج المكره من البين ولذلك وجب القصاص على المكره وكذلك لو اكره رجلا على رمي صيد فرماه

فاصاب انسانا قلنا ان الدية على عاقلة المكره ولذلك الكفارة عليه لان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل المحرم

لحرمة المحل والمكره فيما يرجع الى المحل آلة فلا يجب على الآثم قوله وذلك مثل الاكل والوطي والاقوال كلها

وهذا الاطلاق لا يصح في الوطي غير واما في الاكل والاقوال فكل منهما مشتمل على معنيين احدهما قابل النقل بالنسبة

الى المكره والآخر غير قابل فلا يراد بهما ههنا المعنى الذي هو غير قابل للنقل اما في الاكل فانه لو اكره رجلا في رمضان

بالاكل مال الغير فاكل يفسد صوم المكره لانه وجد الاكل منه وفي ذلك لا يصلح آلة لغيره فلا ينتقل فيفسد صومه

لذلك واما الضمان فعلى الآمر لانه في حق الاتلاف يصلح الآكل آلة له فيستقل الاتلاف اليه فصار كان المكره

اكرهه على اتلاف مال الغير بغير اكل الا ان الاتلاف يحتمل الانفصال عن الاكل في الجملة فاما اذا اكرهه على اكل الطعام نفسه

اي نفس الآكل فاكل ان كان جائعا لم يرجع على المكره بشيء وان كان شبعان رجع عليه بقيمة الطعام لان في الفصل الاول حصلت

للمكره منفعة الاكل وفي الثاني لا فان قيل هذا العذر يشكل بما لو اكره على اكل طعام الغير فان الضمان على المكره

على المكره وان كان المكره جائعا وتحصل المنفعة للآكل قلت انما لم يجب الضمان على المكره بما لانه اكل طعام المكره

باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض لانه لا يمكنه بدون القبض ولما قبض المكره الطعام صار قبضه منقولا الى

المكره فصار كان المكره قبض بنفسه وقال له كل ولو قبض بنفسه صار غاصبا ضامنا ثم اذا امره بالاكل وفي طعام

نفسه لم يصر آكلا طعام المكره باذنه لان المكره هنا لا يضمن بعد الاكل والاذن وجد قبل الاكل لانه اذا كان في طعام

لا يمكن ان يجعل المكره غاصب الطعام قبل الاكل لان ضمان الغصب يجب بازالة يد المالك ولا يتصور ازالة يد المالك

ما دام الطعام في يده او في فمه وتعذر ايجاب ضمان الغصب قبل الاكل حتى يصير الطعام ملكا له قبل الاكل واذا لم يوجد

سبب الضمان في طعام المكره قبل الاكل صار المكره آكلا الطعام نفسه لطعام المكره لا لان المكره متى كان شبعان

لم يحصل له منفعة فقد اكرهه على اتلاف ماله فلا يضمن المكره فلذا هنا واما الاقوال

فلا ان خطر ان كان المنفعة حصلت للمكره او كان المتلف غير متقوم وليس له حكم المال فلا يرجع على المكره بضمانه

المكره كما اذا اكرهه على النكاح فان النكاح يصح لانه مما لا يؤثر فيه الهزل فلا يؤثر فيه الاكراه ولا يرجع الزوج بما وجب

من المهر عليه على المكره لان المكره ان اوجب عليه ملكا فقد اوجبه بعوض وكان المنفعة حاصلة للمكره فلا يرجع وكذلك اذا

العدم

هذا وباب الهزل وغيرها ... الخلاف على المأمور الغير

اذا اكرهه على الطلاق بعد الدخول او اكرهه على العفو عن القصاص يصح الطلاق والعفو ولا يرجع المكره

بضمان ما بطل من ملك النكاح والقصاص لانهما ليسا بمال واما اذا اكرهه على الاعتاق فان هذا مشتمل على معنيين

معنى قابل للنقل وهو معنى الاتلاف لان المكره في حق الاتلاف يصلح آلة للمكره فيرجع به على المكره لما ان الاتلاف

يتصور ان ينفصل عن الاعتاق فان المعنى ابتداء غير اعتاق ومعنى غير قابل للنقل وهو التلفظ بكلمة الاعتاق فانه

لا يصلح فيه ان يكون آلة له لانه لا يمكنه ان يتكلم بلسان غيره فلذلك يعتبر العتق وكان الولاء للذي اعتقه لان الولاء

حكم مختص بالاعتاق في الاعتاق نفسه لا يصلح آلة فكذا فيما يختص وكذلك اذا اكرهه على الطلاق قبل الدخول

يقع الطلاق ويرجع الزوج بما ضمن من نصف الصداق والمتعة على المكره لان في وقوع الطلاق يعتبر التكلم

والتكلم لا يصلح آلة لغيره فيقع الطلاق فانه لو اعتبر آلة في التكلم لما وقع الطلاق والعتاق فان المكره لو طلق

امراة المكره لا يقع الطلاق وكذلك العتاق وفي حق وجوب المهر يعتبر الاتلاف وفي الاتلاف يصلح آلة فيرجع به

واما حكم الوطي فقد ذكرناه والاحكام مرتبة الفارق قوله وكذلك اذا كان نفس الفعل لا يتصور ان يكون الفاعل

آلة لغيره الا ان المحل غير الذي لاقاه الاتلاف صورة وكان في ذلك تبدل الا ان يجعل آلة للمكره وهذا كما اذا اكره

الرجل محرما على قتل صيد فان هذا الفعل يقتصر على الجاني شرعا ولا ينتقل الى المكره وان كان يتصور ان يجعل الجاني آلة

للمكره بالطريق الذي ذكره الامام فخر الاسلام رحمه الله وهو ان ياخذه ويضربه على الصيد مع ذلك لم يجعل آلة لانه

لو جعل آلة تبدل محل الجناية بيان ذلك هو ان محل الجناية صورة هو الصيد وفي الحقيقة محل الجناية الاحرام

وفي جعل المكره آلة تبدل محل الجناية لانه حينئذ يكون الجناية واقعة على احرام المكره لو كان المكره محرما وفي

ذلك الاكراه لان المكره ما اكرهه على ان يجني على احرام المكره الآمر به خلاف الاكراه على قتل نفس معصومة

لان محل الجناية هو المقتول فلا يكون فيه تبدل الجناية اذ هو لا يختلف من ان يقتله الآمر بنفسه ابتداء او بغير واسطة

احد وبين ان يجعل المكره واسطة لقتله خلاف الصيد لان محل الجناية هو الاحرام او الدين في قتل صيد الحرم لانه

لا حرمة في الصيد الا ترى ان الحلال اذا اصطاد وحل للمحرم اكله اذا لم يوجد منه صنع من الاشارة وغيرها وكذلك صيد

الحرم دليل على حل اصطياده في غير الحرم فكان محل الجناية في الحقيقة هو الاحرام او الدين وفيه تبديل النسبة

تبدل محل الجناية من احرام المكره الى احرام المكره الآمر وفي هذا لا يصلح المأمور آلة للآمر والمعنى هو ان الجناية

على احرام الغير تتصور على فعل الغير ولا يدخل هذا تحت قدرة المخلوق لان قدرة المخلوق لا تتجاوز عن محل قدرته وهو

ذات الفاعل بعد ان خرج عن كونه آلة للغير فلو قلنا بتبدل نسبة الفعل من الفاعل الى الآمر مع انه لا يعقل كونه آلة

للآمر فيه كان فيه تعميم القدرة من حيث وقوع الفعل لا في محل قدرته يعني كان الفعل خلقا لا كسبا والله تعالى هو المتفرد

بالخلق وليس لاحد له شركة في خلق كل شيء بخلاف ما اذا كان يتصور كون الفاعل آلة للآمر لما اذا كان نفس الاتلاف مقصود القتل

الغير حيث يجعل الآمر هو الفاعل المتصور ان ياخذه ويضربه على ذلك فيتلفه فاما فيما لا يتصور آلة للآمر يقتصر الفعل على الفاعل

والجناية على الاحرام من ذلك الآمر انما معصية في احرامه وايده قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى لانه لما لم يكن آلة للغير كان

مستبدا بنفسه فلا يحمل وزره غيره قوله وفيه خلاف آخر في تبدل المحل خلاف المكره لان الاكراه لا يقع في محل وتبدل

المحل هو ما اكره عليه فيصير الفاعل بعد ذلك مخالفا للمكره ضرورة لانه وجد الفعل في المحل الآخر فكان الفعل طائعا فيبطل

او المعقود

يلزم

حق

بطلان

النسبة

ذلك

المكره

المكره ضرورة فحينئذ يعود الفعل أي الجناية إلى المحل الأول وهو إحرام المكره ودين الحلال ع قيل صيد الحرم
لأن الفعل قائم ببدن المكره الفاعل حقيقة والاستعمال عندنا إنما يكون إلى الآمر إذا وافق المكره الآمر وإذا
خالفه يعود الفعل إلى المحل الأول وهو إحرام الفاعل فينتقض ما قررنا من المسألة فإن قلنا بأنه لا يصلح آلة للآمر
لكن يقتصر الفعل على الفاعل كما هو حقيقة يعني لو قلنا بأنه آلة للمكره الآمر يلزم الجناية على الفاعل بسبب تبدل
محل الجناية على ما ذكرنا ولو لم نجعله آلة للآمر يلزم الجناية على الفاعل أيضا فقلنا بأنه لا يصلح آلة له
فقصر الفعل عليه فيه تفاديا عن النقض لأنه يلزم منه أمر محال وذلك لأنا لو جعلناه آلة فاستعمال الفعل منه إلى
الآمر يلزم المناقضة لأنه لا يبقى الإكراه بل ينتقض وذلك عند الموافقة ولو لم نجعله آلة احترازا عن النقض
يقتصر الفعل على الفاعل فحينئذ يلزم الاقتصار مع الاستعمال وذلك محال فقلنا بالاقتصار ترجيحا لجانب قصر
المسألة فيه توضيح ما ذكرنا من المعاني مع زيادة تقرير وتقسيم من أحكام المكره والمكره فيما ذكره الإمام شمس الأئمة
السرخسي رحمه الله في آخر إكراه المبسوط فقال ولو أن محرما قيل له لتقتلن هذا الصيد أو لنقتلنك فأبى أن يفعل
حتى قتل كان مأجورا إن شاء الله تعالى لأن حرمة قتل الصيد على المحرم حرمة مطلقة قال الله تعالى لا تقتلوا
الصيد وأنتم حرم فكان الامتناع عزيمة وإباحة قتل الصيد عند الضرورة رخصة فإن ترخص بالرخصة كان في
سعة من ذلك وإن تمسك بالعزيمة فهو أفضل فإن قتل الصيد فلا شيء له في القياس ولا على الذي أمره أما الآمر
فلا شيء عليه لأنه حلال ولو باشر قتل الصيد بيده لم يلزمه شيء فكذلك إذا أكره عليه غيره وأما المحرم فلا شيء عليه لأنه
صار آلة للمكره بالإلجاء التام فينعدم الفعل في جانبه لما أن في قتل المسلم لا يكون عوضا ما شيئا لهذا المعنى
وإنه لم يبق له الإقدام على القتل في قتل الصيد ولي وجه الاستحسان أن قتل الصيد منه جناية على إحرامه
وهو بالجناية على إحرام نفسه لا يصلح آلة لغيره فأما قتل المسلم جناية على المحل وهو يصلح أن يكون آلة للمكره
في ذلك حتى أن في حق الإثم لما كان جناية على دينه وهو لا يصلح آلة لغيره في ذلك اقتصر الفعل عليه في حق الإثم
يوضحه أنه لما أوجب على المحرم شيء فلو لم نوجب الكفارة على القاتل كان تأثير الإكراه في الإهدار وقد بينا أنه لا
تأثير للإكراه في الإهدار ولا في تبديل محل الجناية وإن كانا جميعا محرمين فعلى كل واحد منهما كفارة أما على
المكره فلأنه لو باشر قتل الصيد بيده لزمته الكفارة فكذلك إذا باشر بالإكراه وأما على المكره فلأن الجناية
على إحرام نفسه لا يصلح آلة لغيره يوضحه أنه لا حاجة هنا إلى نسبة أصل الفعل إلى المكره في إيجاب الكفارة عليه
وكفارة الصيد تجب على المحرم بالإشارة والدلالة وإن لم يكن أصل الفعل منسوبا إليه فكذلك هنا وبه فارق
كفارة القتل إذا كان خطأ أو شبه عمد فإنه يكون على المكره دون المكره منه لا ضمان الدية والقصاص لأن تلك الكفارة
لا تجب إلا بمباشرة القتل ومن ضرورة نسبة المباشرة إلى المكره أن لا يبقى فعل في جانب المكره وههنا وجوب
الكفارة لا يعتمد مباشرة القتل فنجوز إيجابه على المكره بالمباشرة وعلى المكره بالتسبيب ولو توعده بالحبس ربما
محرما ففي القياس على القاتل دون الآمر لأن قتل الصيد فعل ولا أثر للإكراه في الأفعال وفي الاستحسان
الجزاء على كل واحد منهما أما على القاتل فلا يشكل وأما على المكره فلأن أثر الإكراه بالحبس أكثر من أثر الدلالة
والإشارة فيجب الجزاء بها ففي الإكراه بالحبس أولى ولو كانا حلالين في الحرم وقد توعده بالقتل كانت الكفارة
على المكره

لأن جزاء الصيد أي جزاء صيد الحرم في حكم ضمان المال لهذا لا يتأدى بالصوم ولا يجب بالدلالة ولا يتعدد
بتعدد الفاعلين وإن توعده بالحبس كانت الكفارة على الفاعل خاصة بمنزلة ضمان المال قوله رحمه الله ولهذا
قلنا إن المكره على القتل آثم وهذا إيضاح لما ذكر قبله من قوله وكذلك إذا كان نفس الفعل مما يتصور أن يكون
الفاعل آلة لغيره إلا أن المحل غير الذي يلاقيه الإتلاف صورة يعني أن الفعل إذا كان يشتمل المعنى قابل للنقل
إلى المكره ولمعنى غير قابل للنقل اقتصر ما هو قابل له ويقتصر على الفاعل ما هو ليس بقابل له كما إذا أكره
على القتل فإن في القتل بالإكراه معنيين أحدهما قابل للنقل وهو معنى الإتلاف فإن المكره يصلح آلة للمكره في حق الإتلاف
النفس والمال جميعا بأن يأخذه المكره فيضرب به نفسا أو مالا فيتلفه فلذلك وجب القصاص والدية والكفارة
على المكره على ما ذكرنا والثاني غير قابل له وهو جناية القاتل على دين نفسه
وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره لأن غيره لا يقدر أن يجني على دينه وفي جعله آلة في الجناية على دين القاتل
أي بأن يجني المكره على دين المكره تبدل محل الجناية ولا أثر للإكراه في تبديل المحل وفي ذلك خلاف المكره
وبطلان الإكراه على ما ذكرنا قوله وكذلك قلنا في المكره على البيع والتسليم هذا أيضا نظير ما نحن بصدده
وهو أن المكره في التسليم يتصور أن يكون آلة للمكره لأن التسليم إتلاف وهو في الإتلاف يصلح آلة للمكره إلا أن
في نقل التسليم إليه من كل وجه مخالفة لأمر المكره وبالمخالفة لا يبقى الإكراه وذلك لأن المكره إنما أكرهه
على بيع مال نفسه وتسليم مال نفسه ولو جعل آلة لكون سعيا في المغصوب لذلك يتبدل ذات الفعل من تسليم
مال نفسه فلو جعل آلة لتبدل محل الإكراه فإنه أكرهه في التصرف في البيع المالك بالبيع إلى الغصب فإنه
لو جعل تسليمه كتسليم المكره صار كأن المكره سلمه إلى المشتري فيكون المكره غاصبا وهو لم يأمره بالغصب فيتبدل
الإكراه بالغصب فلذلك قلنا إن التسليم إتمام للبيع وفي البيع لا يصلح المكره آلة للمكره لأن البيع يحصل
بالتكلم وقد ذكرنا أن المكره لا يصلح آلة للمكره في حق التكلم فلذا ما يتم به البيع وهو التسليم لا ينقل التسليم
إلى المكره من حيث إنه إتمام للبيع حتى ملكه المشتري عند القبض ملكا فاسدا وينفذ تصرفاته فيه ثم تصرف المشتري
فيه لا يخلو إما إن كان تصرفا يحتمل النقض كالبيع والإجارة أو تصرفا لا يحتمل النقض بعد وقوعه كالعتق
والتدبير ففي الأول كان للمكره أن ينقض تصرفاته ويأخذ العين حيث وجد وفي الثاني ليس للمكره حق نقضها بل
كان له حق تضمين القيمة ثم هو بالخيار إن شاء ضمن المكره قيمته يوم سلم وهو معنى قوله وقد نسبناه إلى المكره من حيث
هو غصب وإن شاء ضمن المشتري وبهذا التقدير تعلم أن الإكراه على البيع والتسليم عين نظير الإكراه على القتل
من حيث إن في كل منهما معنى قابلا للنقل ومعنى غير قابل للنقل وقد ذكرنا ما في القتل وأما في البيع فإن الإكراه
على البيع والتسليم معنى قابلا للنقل وهو معنى الإتلاف الغصب ولذا نسبناه إلى المكره حتى أوجبنا القيمة عليه
ومعنى غير قابل للنقل وهو التكلم بلفظ البيع حتى جعل حكمه حكم البيع الفاسد حتى يثبت الملك للمشتري عند القبض وإن كان
البيع والتسليم بالإكراه إلا أن الفرق بين هذا وبين سائر البياعات الفاسدة التي حصلت برضا البائع أن المشتري
إذا تصرف تصرفا ليس للبائع نقضه وإن كان ذلك التصرف مما يحتمل النقض وفي الإكراه له ولاية النقض لأن ثمة التصرف
وجد بتسليط البائع إياه على ذلك التصرف تسليطا صحيحا وهنا لم يوجد التسليط ولو وجد فهو تسليط فاسد

على البيع

فانهما والمسائل مبنية الفتاوى ثم قوله على البيع والتسليم انما ذكرهما جميعا لان الاكراه على البيع ليس باكراه على التسليم
بخلاف الهبة فان الاكراه على الهبة اكراه على التسليم قوله واذا ثبت انه امر حكمي صرنا الى اعتبار ذلك
فيما يحتمل ولا يحتمل اي لما ثبت ان نقل الفعل من المكره الى المكره بحكم الاحتمال قلنا بالنقل في ذلك النقل
الحكمي انما يستقيم في الذي يحتمل نقله ولا يوجد حسا من المكره ذلك الفعل كما في الاتلاف فانه يتصور ان ياخذ
المكره رجل المكره فيضرب نفسا او مالا فيتلفه ولكن ذلك ليس بمحسوس لان المكره لم يفعل كذلك وعن هذا نعلم
ان ذلك الامر الحكمي الذي هو نقل الفعل من المكره الى المكره لا يستقيم في الذي لا يحتمل نقله ويوجد حسا من المكره
كالتكلم والاكل والوطي لا يصح لاحد ان يقول ان معناه استقام النقل فيما هو من قبيل المعقول ولا يستقيم فيما
هو من قبيل المحسوس لان لفظ الكتاب لا يساعده لما ان قوله ولا يحس معطوف على قوله يحتمل وقوله يحتمل صلة الموصول فكان
قوله ولا يحس داخلا في خبر الصلة ايضا بالعطف ضرورة فلذلك كان معناه استقام في الشيء الذي يحتمل ولا يحس
وكان المعطوف والمعطوف عليه صفة لشيء واحد ولانه لا يصح دعوى عدم الاستقامة مطلقا باعتبار انه من قبيل المحسوس
فان الذي هو قابل للنقل حكما انما هو في المحسوس فان اتلاف النفس او المال محسوس من المكره ومع ذلك انه ينتقل
الى المكره فلذلك لا بد ان يقول اي غير محسوس وجوده من المكره ولكنه معقول ان ينتقل الى المكره فعل المكره حكما الا الطريق
الذي قلنا ولكن تخصيص ذلك يعلم انه لا يستقيم في الذي لا يحتمل نقله على ما ذكرنا ثم انما استقام الامر الحكمي في المعقول
لا في المحسوس لانه يناسب من حيث ليس بمحسوس بخلاف الامر الحسي فانه يوجد المحل الحسي لا في غير الحسي وعن هذا قلنا
ان الطعام اذا كان بين رجلين فاستاجر احدهما صاحبه على ان يحمل نصيبه فحمل الطعام كله فلا اجر له لما انه استاجره لعمل
لا يتصور وجوده وذلك لان الحمل فعل حسي لا يتصور في نصيب المستاجر على طريق الشيوع لما ان نصيبه غير موجود حسا على حدة
الشيوع فلذلك لم يفعل فيه الفعل الحسي بخلاف ما اذا استاجر احد الشريكين العبد المشترك في نصيبه الشائع او الدار المشتركة
في نصيبه الشائع لا يتصور بخلاف البيع فانه يصح في النصيب الشائع لانه تصرف حكمي غير محسوس اثره فيتصور وجوده فيما
هو ليس بمحسوس وجوده ايضا وهو النصيب الشائع فلذلك ههنا لما كان نقل الفعل امرا حكميا غير محسوس استقام فيما يحتمل
ويتصور نقله ولكنه ليس بمحسوس وجوده من المنقول اليه وهو المكره لا فيما لا يحتمل نقله كالتكلم ولما كان كذلك صح الذي
اكره على اعتاق العبد فيما هو محتمل نقله وهو معنى الاتلاف وفيما لا يحتمل نقله وهو التكلم بالاعتاق قلنا لو نقلنا التكلم
لما اعتق العبد لان المكره غير مالك للعبد فلا يصح اعتاقه فلذلك اقتصر التكلم بالمكره حتى عتق العبد وثبت الولاء له لانه
لان الولاء حكم مختص بالاعتاق ويثبت لمن صدر منه الاعتاق وهو المكره بخلاف معنى الاتلاف وهو غير مخصوص بالاعتاق
فان الاتلاف قد يوجد بدون الاعتاق لان يقتل المكره ابتداء من غير واسطة احد وكذلك قد يوجد الاعتاق اي تلفظ المالك
بلفظ الاعتاق ولا اتلاف فيه كاعتاق الصبي والمجنون فلذلك قلنا بان المكره يضمن قيمة العبد قوله لانه منفصل عنه
اي لان الاتلاف متصور انفصاله عن الاعتاق في الجملة كما ذكرنا فيحتمل النقل باصله اي الاتلاف الى المكره فيحتمل النقل الى
نفس الاتلاف قوله وقال الشافعي رحمه الله تصرفات المكره قولا تكون لغوا وحاصل مذهبه ان تصرفات المكره لا يخلو
اما ان كانت فعليه او قوليه فان كانت قوليه فلا يخلو اما ان كان الاكراه بحق او بغير حق فان كان بغير حق فيبطل الاقوال
كلها كالطلاق والعتاق والبيع وغيرها وان كان بحق فيعتبر حتى اذا اكره الحربي على الاسلام فاسلم يكون مسلما

بخلاف الذمي فان اكراه الذمي باطل واكراه الحربي جائز فعند الاحتمال دفاعا وكذلك القاضي اذا اكره المديون
على بيع ماله فباع صح لان هذا الاكراه حق وكذلك ان كانت تصرفات المكره فعليه فلا يخلوا اما ان تم الاكراه بها
او لا ونعني بالاتمام ان يبيح الاكراه اقدام المكره على ذلك الفعل ثم بعد الاتمام فلا يخلوا اما ان يحتمل نقل النسبة
الى المكره ام لا فان احتمل نسب اليه ولا يلغو الفعل فصار كانه لم يوجد الا من المكره ولا من المكره وان لم يتم الاكراه
يقتصر على الفاعل وعن هذا قال الغي الاكراه على الاتلاف المال لان الضمان على المكره لانه قابل للاتلاف ولا تقضي في افطار
الصائم لانه لا يمكن النسبة الى المكره ويجب الحد على المكره اذا زنى لانه لم يبح له الاقدام وكذلك يجب القصاص على
المكره على القتل اذا قتل لعدم تمام الاكراه ويجب القصاص على المكره ايضا لما انه يوجب القصاص على المتسبب ايضا
كما بالمباشرة حتى اوجب على شهود القصاص لزمهم القود اذا رجعوا اوجب المشهود به قوله فان امكن
ان ينسب الى المكره نسب اليه والا بطل اصلا كما اذا اكره على ان يفسد الصوم لا يجب القضاء على المكره اذا اكل
ولا على المكره لان هذا لا يمكن نسبته الى المكره فيبطل اصلا وقد ذكرنا نحن ان الاكراه لا يعدم الاختيار فلما لم
يعدم الاختيار لا يبطل بل يقتصر نسبته على المكره قوله يتنوع النوعين اي الاكراه الكامل والقاصر او يفسد به
الاختيار واي الاكراه الكامل دون القاصر فلما كان الاكراه موجبا لفساد الاختيار ولا معدما للاختيار لا يكون
للاكراه اثر في اهدار تصرف المكره قولا او فعلا على حسب ما يقتضيه الدليل على ما قررنا والله اعلم

باب حروف المعاني انما اخر هذا الباب عن سائر الابواب

لتصور ما في هذا الباب عن مسائل الفقه والاحكام الشرعية لان معاني هذه الحروف من قسم النحو لا من قسم الفقه
والى هذا اشار بقوله فنذكر من مسائل الفقه ما يبتنى عليها نكاية بتعليله في سبب ايرادها عند اعتراض من يذكر ايرادها
فيقول هي انما كانت من قسم النحو ولكن بعض مسائل الفقه قد بنيت عليها فلا بد من بيان تلك المسائل المبنية عليها ولا بد
من بيان معانيها وانما اورد فخر الاسلام وشمس الائمة رحمهما الله تعالى باب الحقيقة والمجاز مع ذكر هذا العذر ايضا
لان سبب الحقيقة والمجاز فان في عامة هذه الحروف حقيقة ومجازا ثم اسم الحروف عليها على طريق التغليب فان بعضها
مثل كل ومن ومتى اسماء لكن عامتها حروف فسميت باسم الحروف وقد يطلق اسم الحروف على الاسماء كما في حروف الاستفهام لما عرف
ثم انما سميت حروف المعاني لانها توصل معاني الافعال الى الاسماء تقول خرجت من البصرة الى الكوفة فان ابتداء خروجك
من البصرة وانتهاءه الى الكوفة انما تعلمهما من هذين الحرفين فكان بهذه التسمية احترازا عن حروف التهجي فانه لا معنى لها
فقدم حروف العطف على سائر الحروف لانها اكثرها وقوعا فكانت مساس الحاجة الى البيان اشد ثم قدم من بينها
الواو لان الواو كلي كالجنس لان كل قسم من اقسامه مختص كالرجل والاشخاص يفتقر الى الكلي والكلي لا يفتقر الى الاشخاص
فصار بمنزلة الاصل مع الفرع او لان الواو يدل على كل قسم من اقسامه لان في كلها معنى العطف واقسامه اتفقت على اولاد
الواو لمطلق العطف وغيره للعطف مع شيء اخر كالتعقيب والتراخي فكان الواو بمنزلة المفرد وغيره بمنزلة المركب والمفرد
قبل المركب قوله وهي لمطلق العطف عندنا من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب ذكر في المفصل فالواو للجمع المطلق من غير ان يكون
المبدوء به داخلا في الحكم قبل الاخر ولا ان يجمعا في وقت واحد بل الامران جائزان وجائز عكسهما نحو قولك جاءني زيد اليوم
وعمرو امس ولختصم بكر وخالد وسيان قيامك وقعودك بعلم ان التظير الاول ان المبدا ليس داخلا في الحكم قبل الاخر

بل فيه عكسه والثاني نعلم ان الترتيب ليس بواجب لكان فيه ايضا حقيقة قوله من غير ان تكون المداية داخلا
في الحكم قبل الاخر فان الاختصام نعل يقع على الفاعلين معا وبالنظير الثالث نعلم ان الواو يستعمل في موضع
يستحيل الاقتران اخ قيام واحد مع قعوده معا يستحيل وجودهما فكان الواو لا يبغي الترتيب ولكن ذلك على وجهين
على ما ذكر والثالث لنفي المقارنة ثم الدليل على ان الواو لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب المعنى
المعقول والحكم الشرعي والاستعمال اما الاول فان العرب وضعوا لكل حرف لكونه دليلا على معنى مخصوص لما
في الاسما والافعال والاشتراك لكون المفعل من الواضع او لعذر ولذلك التكرار ثم وجدنا الفا للترتيب
ومع للقران وثم للتراخي فلو كان الواو للترتيب لتكررت حالة الترتيب في اللفظ وليس ذلك باصل لكن الواو
لما كان لمطلق العطف حقيقة صلحت ان تستعمل في كل قسم من اقسام حروف العطف لكن في الكل مجازا لا حقيقة واما
الحكم الشرعي فان من يقول لامراته ان دخلت الدار وانت طالق تطلق في الحال فلو كان موجب الواو الترتيب لكانت
بمنزلة الفا فينبغي ان يتاخر الطلاق الى وجود الشرط واما الحكم من حيث الاستعمال فان قال لا تاكل السمك
وتشرب اللبن نفهم منه المنع عن الجمع بينهما دون الترتيب ولو وضع الفا مكان الواو لم يكن الكلام مستقيما والقاطع
للشغب جواز الواو تستعمل فيما لا يجوز استعمال الفا فيه لاقتضايه الترتيب كقولك اشترك زيد وعمرو ولا يصح ان
تقال اشترك زيد فعمرو ولما ان الاشتراك يوجد منهما معا لا مرتبا فما نشا عدم جواز استعمال الفا هنا الا باعتبار
ان الفا للترتيب فلو كان موجب الواو كموجب الفا على ما ذكره الخصم لما جاز استعمال الواو ايضا كما لا يجوز استعمال الفا
واما استدلال الخصم بقوله تعالى اركعوا واسجدوا معارض بقوله تعالى واسجدي واركعي الى اخر ما ذكر في
وانا نثبت الترتيب قوله ان نكحتها هذا الرد على بعض مشايخنا فانهم ظنوا ان الواو للترتيب عند ابي حنيفة رضي الله عنه
وللقران عندهما استدلالا بهذه المسئلة ومسئلة اخرى وهي ان الرجل اذا قال لامراته التي لم يدخل بها ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق فدخلت الدار لم تطلق الا واحدة عند ابي حنيفة رضي الله عنه وعندهما تطلق ثلثا
فدل انها للترتيب عنده وللقران عندهما فقال وليس الامر كما زعموا بل الواو لمطلق العطف عند اصحابنا جميعا ولكن الاختلاف
في هذه المسئلة بناء على شي اخر وهو ان ذكر الطلقات متعاقبة على وجه يتصل الاولى بالشرط على التمام ثم الثانية
والثالثة موجبها فقال ابو حنيفة رضي الله عنه موجبها الافتراق لان الثانية اتصلت بالشرط بواسطة والثالثة
بواسطتين والاولى بلا واسطة فلا يتغير هذا الاصل بالواو لانه لا تعرض للقران فلما وقعت الاولى لم يبق محلا
للثانية لانها بانت لا الى عدة لانها غير مدخول بها وقالا موجبها الاجتماع والاتحاد لان الثانية جملة ناقصة شاركت
للاولى في الحال بكلام الطلاق وليس بطلاق واذا كان كذلك لم يكن الجملة الثانية متاخرة عن الاولى الى حق
الحكم ولا عبرة ولذلك لا يرى ان الحلفين اذا تعلقا بالشرط بلا واسطة بان قال ان دخلت الدار فانت طالق
ثم قال بعد يوم او ايام ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلقتين وقعتا معا عند دخول الدار وان حصل الترتيب
بينهما تعليقا ولكن ابا حنيفة رضي الله عنه يقول ان المعلقات تنزل عند الوقوع كما علقت كما في الحسبانات فان
اللالي المنظومة في سلك واحد اذا كانت معلقة فانحلت يقع ما يقرب الى رفع او لا ثم ما يليه الى ان ينتهي اما
اللالي اذا علقت كل واحدة منها بسلك على حدة فانحلت جملة تقعا معا ايضا وبهذا يقع الفرق بين هذا وبين التعليق

لشرط
بشروط تحللها ارمند فان قيل اذا توقفت الجملة الكاملة لتصحيح الجملة الناقصة حينئذ يتعلق الكل با
بلا واسطة تقديرا وتصير كما اذا اخر الشرط وفيه الاجماع بانه يقع الثلاث على وجود الشرط قلنا انما توقفت
الكاملة لتصحيح الناقصة لا تعلقا وما فيما عداه بقي على الاصل وهو عدم التوقف على انه لا اذا اخر الشرط لان اول
الكلام يتوقف على اخره لان في اخره ما يغيره فثبت ذلك الجملة الاولى والثانية لنقصانها فيتعلق الكل بالشرط
وكذلك في المسئلة الثانية لما نفذ نكاح الاولى بطل وقف نكاح الثانية لا لمقتضى الواو وبخلاف المسئلة الثالثة
فان نكاح الاولى عند الاجازة لم ينفذ بل توقف الى اخر الكلام لان في اخره ما يغير حكم اوله فثبت القران
بسبب توقف صدر الكلام لا بمقتضى الواو والمسئلتان الاوليان تردان نقضا صورة لقوله ولا ترتيب
والمسئلة الثالثة ترد نقضا لقوله من غير مقارنة هذا حاصل ما ذكر في الجواب وتمامه في النسخ المطولة قوله
وتزوجهما الفضولي بضم الفا منسوب الى جمع الفضل وهو الزيادة وقد جمعه على الاخير حتى قيل سعي
فضول بلا فضل وسن بلا سنا وطول بلا طول وعرض بلا عرض ثم قيل لمن يشتغل بما لا يعنيه فضولي وهو في
اصطلاح الفقها من ليس بوكيل وفتح الفا خطا كذا في المغرب قوله وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها
الى اخره وحاصل كلامه ان الواو الداخلة بين الجملة الكاملة والناقصة واو العطف واما اذا دخلت بين جملتين كاملتين
كما في قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق هي واو العطف ام لا قال بعضهم ليست هي بواو العطف لان واو
العطف هي التي توجب الشركة في الخبر بين المعطوف والمعطوف عليه وهذه لا توجب الشركة فلا تكون واو العطف
انما هي واو النظم او واو الابتداء وذكر فخر الاسلام رحمه الله وهذا افضل من الكلام بل هي ايضا واو العطف
لما هو اصلها لكن الشركة ليست موجبا اصليا للعطف بل الشركة مبنية على الافتقار وذلك لان الشركة انما تثبت
بطريق الضرورة حتى ان الجملة الناقصة تشارك الاولى في عين ما تم به الاولى من الخبر او الشرط ولا تكون الثانية
مستقلة بخبر على حدة الا اذا لم يصلح خبر الاولى خبرا للثانية لمغايرتهما كما في قوله ان طالق وعبدي حر لاستحالة
الاشتراك كما في قوله جاءني زيد وعمرو لان الاشتراك في مجيء واحد لا يتصور فلا بد من الاستبداد حينئذ بالخبر قوله
ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة الى اخره هذا ايضاح لما ذكر قبله لان الشركة في الخبر كانت لحاجة افتقار الكلام
الثاني فلذلك ههنا شاركت الثانية الاولى فيما تم به الاولى بعينه لان الشركة في الخبر لما ثبت بحكم الافتقار
والضرورة وقد اندفعت الضرورة بمشاركة الثانية الاولى في عين ذلك الشرط والخبر اما في الشرط فكقوله ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق ان الثاني تتعلق بذلك الشرط بعينه ولا تقتضي الاستبداد به كانه اعاده حتى انها لو
كانت غير مدخولة تقع تطليقة واحدة عند ابي حنيفة رضي الله عنه عند وجود الشرط ولو كان بمنزلة اعادة الشرط
لوقعت تطليقتان لانه لو اعاد الشرط حقيقة وقال ان دخلت الدار فانت طالق وكذلك لو قال رجل لاحدى امراتيه
ان دخلت الدار فانت طالق وفلانة فانها تشارك الاولى في عين ذلك الشرط حتى لو دخلت الاولى طلقتا فلو كان بمنزلة
اعادة الشرط لما طلقت الثانية بدخول الاولى الدار كما لا تطلق في قوله وفلانة ان دخلت الدار عند دخول الاولى
واما في الخبر فنحو قوله هذه طالق وهذه فان خبر الاول يصلح خبرا للثاني بخلاف قوله وعبدي حر فان قيل
يرد على هذا قوله هذه طالق ثلثا وهذه ان الثانية تطلق ثلثا وان كان الخبر صالحا بان يجعل لهما جميعا بان نقسم

الثلاث عليها ومع ذلك لم يجعل كذلك بل افرد الثاني بالخبر كما في جاءني زيد وعمرو وتلك الا يمكن ذلك لان الثلاث
محرمة للمحل حرمة غليظة وعند القسمة لا تكون محرمة للمحل فيقع على غير ما اصدره الزوج او عند هذه القسمة
نصيب كل واحدة منها طلاق ونصف فيتكامل فيقع عليها اربع تطليقات فكان على خلاف ما اوقعه الزوج فلما لم تقبل
الشركة اضمر للثاني مثل الخبر الاول ضرورة قوله لان الحال تجامع ذا الحال لان الحال في الحقيقة صفة لذي الحال
والصفة تجامع الموصوف قوله وفتحت ابوابها اي وابوابها مفتوحة وانما حمل الواو على الحال ههنا لانه في باب
الاكرام ودرجة اهل الاسلام والله تعالى اكرم الاكرمين واهل الاسلام مستحقون للكرامة ومن اكرام الضيف
ان يكون الباب مفتوحا حال وصوله الى باب المضيف فحمل الواو على الحال لافادة هذا المعنى ولهذا قال في حق الفساد
وسيق الذين كفروا الى قوله فتحت ابوابها بدون الواو لان خيرهم باب العذاب اضا اليق الكرم وانما اخبر كلها
بلفظ الماضي وان كان بمعنى المستقبل لان امور القيامة اكثرها مذكورة بلفظ الماضي كما في قوله تعالى ونادى
اصحاب الاعراف ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار وقوله تعالى اتى امر الله وقوله تعالى وجيء يومئذ وغير ذلك
لتحققها اجابة الى المتحقق الماضي قوله لعدم اذالى الفاء وانت حر انما حملت الواو على الحال لان
ما دخل عليه الواو جملة اسمية وما قبلها جملة فعلية ولا تعطف الجملة الاسمية على الفعلية الا عرف في قوله لا تاكل السمك
وتشرب اللبن خصوصا اذا كان ذلك الفعل للامر وهو العلة في صحة عطف الاسمية عليه ثم الاصل في الحال
ان تكون صفة من اسم الفاعل او المفعول وقوله وانت حر ليس باسم فاعل ولكن من معناه خالص قال الطيبي حر
اي خالص قوله لما حملت الواو على الحال صار معناه اي تعتق الحال للعبد حال انه حر فيكون معناه اذا لي الفا
والحال انك تكلمه لما كانت الواو للحال كان ما دخل عليه شرطا لان الاحوال شروط كما في قوله ان دخلت
الدار راكبة فانت حر يجعل الركوب شرطا ايضا كالدخول وتحققه هو ان الحرية لما كانت حالا للاداء لا تسبق
الاداء لان الحال اسم لما يطرا على الذات لان الحال صفة فكانت طارية لا سابقة فلذلك تقتضي سبق الاداء لا محالة
ولان الاداء الالف من غير عتق على الضريبة واصطلاح عليها دليل ظاهر واما اذا ادى تعلق ان الحرية جزاء الاداء
وقال في السير اذا قال افتحوا الباب وانتم آمنون انهم لا يامنون ما لم يفتحوا لانه آمنهم حال فتح الباب قوله
واما الفاء فانه للوصل والتعقيب اي التعقيب بصفة الوصل فيثبت به ترتيب الحكم الدليل على انه
للتعقيب بصفة الوصل الدليل العقلي والحكم الاستعمالي والشرعي اما الدليل العقلي فهو ما قلنا ان الاصل ان يختص
كل حرف بمعنى على حدة ولو لم يكن له هذا المعنى لتكرر الدلالة وهو خلاف الاصل وذلك لانه لو لم يكن لهذا المعنى
لكان للجمع المطلق كالواو او للقران كمع او للتراخي كثم فيقع التكرار باحد هذه الاحرف لا محالة واما الحكم
الاستعمالي فهو دليل الاجماع فان اهل اللسان فصلوا حرف الفاء بالجزاء وسموه حرف الجزاء لان الجزاء يتصل بالشرط
على ان يتعقب نزوله وجود الشرط بلا فصل ولذلك يستعمل حرف الفاء لعطف الحكم على العلة كما قال الشاعر
فاعقب بقال ضربه فاوجعه واطعمه فاشبعه اي بذلك الضرب وبذلك الطعام واما الحكم الشرعي فهو
ما ذكر في الكتاب ان الرجل اذا قال لامراته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فان الشرط ان تدخل
الثانية بعد دخول الاولى حتى لو دخل الثانية قبل الاولى لم تطلق خلافا لما لو قال ودخلت هذه الدار

الاولى
ثم في قوله من غير تراخ اشارة الى انه لو دخلت الدار الثانية بعد دخول الاولى بزمان متراخ عن دخول
لا تطلق قوله وقد تدخل الفاء على العلل اذا كان ذلك مما يدوم يعني ان الاصل ان يدخل الفاء على الاحكام
دون العلل لانها للتعقيب والوصل والاحكام هي التي تعقب العلل كما في سقاه فارواه غير ان العلة
اذا كانت دائمة جاز ان يدخل عليها لوجود التعقيب كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث هذا على سبيل باب
العلة للخطاب بالبشارة ولكن لما كان حصول الغوث يبقى بعد الحكم وهو الابشار جعل كان العلة بعد ابتداء
الحكم باعتبار البقاء لا الابتداء وقد يكون متعديا بمعنى التبشير وقد يكون لازما بمعنى الفرح يقال بشرته بمولود
فابشر ابشارا ومنه قوله تعالى وابشروا بالجنة التي كنتم توعدون وههنا لازم والغوث المغيث وانما
يقال هذا عند ظهور الفرج حال الضيق الامر يبشر النبي عند العسر حتى ان العلة اذا كانت مما لا تدوم لا يجوز
دخول الفاء عليها كالكسر والقطع فلا يقال انكسر الشيء فكسره زيد وانقطع الحبل فقطعه عمرو بل يقال
كسره فانكسر وقطعه فانقطع لما ان الكسر والقطع من العلل التي لا تدوم ثم من العلل التي تدوم قول
من قال لعبده اد الي الفا فانت حر فانه يعتق في الحال وان لم يؤد بخلاف قوله اد الي الفا وانت حر
لان قوله فانت حر لبيان العلة اي لانك قد صرت حرا ووصف الحرية ممتد وكذلك لو قال لحربي انزل فانت
آمن كان آمنا نزل او لم ينزل لان معنى كلامه انزل لانك آمن والامان ممتد قوله واما ثم فللعطف على سبيل
التراخي وكان الخلاف انه للتراخي ولكن الخلاف في اثر التراخي قال ابو حنيفة رضي الله عنه هو بمعنى الانقطاع والسكوت
يعني كانه سكت ثم استانف الكلام بعده قولا بكمال التراخي لانه لو كان التراخي في وجود الحكم دون التكلم
كان معنى التراخي فيه موجودا من وجه دون وجه فينبغي ان يظهر اثره ايضا في حق التكلم قولا بكماله وقالا
اثر التراخي راجع الى الوجود الخارج دون التكلم لان الكلام متصل بعضه ببعض حقيقة وحسا فكان حكم الكلام
متصلا ايضا حتى صار معلقا عند التعليق لمراعاة معنى العطف فيه ولكن حكم وقوع الطلاق يتراخى بعضها
عن بعض وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق عند ابي حنيفة
رضي الله عنه تعلق الاول بالدخول ويقع الثاني في الحال ويلغو الثالث بمنزلة قوله انت طالق انت طالق انت طالق بغير
حرف العطف حتى يقطع بعض الكلام عن البعض او كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق
وسكت ثم قال انت طالق ويقع الطلاق في الحال تصحيحا لكلامه لان قوله ثم طالق في الحال خبر والخبر يفتقر
الى المبتدا ليصير مفيدا واضمر انت لدلالة الحال عليه فصار كانه قال انت طالق ولا يقال كما انه يحتاج الى المبتدا
كذلك يحتاج الى الشرط ايضا فلم لا يضمر الشرط كما اضمر المبتدا لدلالة الحال عليه مع ان الحال تدل عليهما
حتى يتعلق الثاني ايضا كالاول لانا نقول انما اضمر باعتبار الحاجة والضرورة وليس حاجة الخبر الى الشرط كحاجته
الى المبتدا اذ لو لم يضمر المبتدا يلغو كلامه اصلا فيلحق بنعيق الغراب وكلام المجانين لان الشرط فان الكلام
مفيد بدونه فلذلك لم يتعلق بالشرط وعندهما تعلق الكل بالدخول ثم عند الدخول يظهر الترتيب في الوقوع فلا تقع
الا واحدة ولو اخر الشرط ذكرا فعند ابي حنيفة رضي الله عنه تطلق واحدة ويلغو ما سواها لما ان التنجيز او التعليق
في غير الملك لا يصح اذا لم يكن التعليق مضافا الى الملك وعندهما لا تطلق ما لم تدخل الدار فاذا دخلت طلقت واحدة

وذلك لانه لما كان عند ابي حنيفة رضي الله عنه كانه سقط في الكلام صار كانه قال انت طالق ثم سكت ثم قال
ثم طالق ان دخلت الدار فلو كان كذلك لكان الاستعلاق بالشرط الى الاخير وكذلك ههنا ولو كان مدخولا بها فان اخّر
الشرط فعند ابي حنيفة رضي الله عنه تطلق ثنتين في الحال وتعلق الثالثة بالدخول وعندهما ما لم تدخل الدار لم تطلق شيئا فاذا
دخلت طلقت ثلثا ولو قدم الشرط تقع ثنتان في الحال وتعلق الاولى وعندهما لا يقع شيء ما لم تدخل فاذا دخلت طلقت
ثلثا قوله قال الله تعالى ثم كان من الذين امنوا اي وكان من الذين امنوا وانما قيل ان ثم ههنا مستعار
للواو لانه ذكر قبل هذه الاية الاعمال الصالحة وانما تكون الاعمال صالحة ومنجية عن العذاب ان لو كان حال وجودها
مقرونة بالايمان ولو كان ثم على حقيقته كان وجود الايمان متراخيا عن وجود تلك الاعمال فلا تكون صالحة منجية
بالثواب حينئذ وذلك لان ما قبل الاية قوله تعالى فلا اقتحم العقبة وما ادراك ما العقبة فك رقبة او اطعام
الاية وذكر في الكشاف ان الاقتحام الدخول والمجاوزة بشدة ومشقة والقحمة الشدة وجعل الصالحة عقبة وعملها
اقتحاما لها لما في ذلك من معاناة المشقة ومجاهدة النفس وفك الرقبة تخليصها من رق او غيره والمسغبة والمقربة
والمتربة مفعلات من سغب اذا جاع وقرب في النسب وترب اذا افتقر ومعناه التصق بالتراب ثم كان من الذين
امنوا جاء ثم لتراخي الايمان وتباعده في الرتبة والفضيلة عن العتق والصدقة لا في الوقت لان الايمان هو السابق
المقدم على غيره ولا يثبت عمل صالح الا به وذكر في التيسير كان من الذين امنوا اي مع هذا كان مؤمنا فانه لو
كان كافرا لم يكن لصدقته قبول ولا نفع وثم لترتيب الاخبار لا لترتيب الوجود اي ثم اخبركم ان هذا لمن كان مؤمنا لاعتاقه
وهو كقول الشاعر ان من ساد ثم ساد ابوه ثم قد ساد قبل ذلك جده ∴ وكذلك قوله تعالى ثم الله شهيد
على ما يفعلون وعلى هذا قلنا في قوله عليه السلم من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو خير منه ثم
ليكفر يمينه ان حرف ثم في هذه الرواية على الحقيقة وفي الرواية التي قال فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير
حرف ثم بمعنى الواو مجازا لان صيغة الامر للايجاب وانما يجب التكفير بعد الحنث لا قبله بالاجماع قوله واما بل
فكلمة بل موضوعة لتحقيق الاول وتحقيق الثاني في الفصل لا للاضراب عن الاول منفيا او موجبا كقولك جاءني زيد
بل عمرو وما جاءني بكر بل خالد فكان لمقتضاه لا ان ينفي عن الثاني ما وجب للاول بل يثبت للثاني ما وجب للاول وينفي
عن الاول ضرورة فالحاصل في قولك جاءني زيد لا عمرو منفي عن عمرو ومثبت لزيد وفي قولك جاءني زيد بل عمرو منفي عن زيد
مثبت لعمرو وذكر الامام شمس الائمة رحمه الله فحرف بل لتدارك الغلط باقامة الثاني مقام الاول واظهار ان الاول
كان غلطا ولكن هذا يتحقق في الاخبارات لانها تحتمل الغلط ولا يتحقق في الانشاءات وعن هذا قلنا لو قال لامرأته انت
طالق امس واحدة بل ثنتين تطلق ثنتين لان الغلط في الاخبار يمكن اما اذا قال لها انت طالق واحدة بل
ثنتين تطلق ثلثا لانه انشاء ولو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق واحدة لانه بقوله ثنتين يريد
الرجوع عن الاول وذلك باطل وبعدما بانت بالاولى لم يبق المحل فيصح ايقاع الثنتين عليها واما اذا علق الطلاق
فقال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين فدخلت تطلق ثلثا بالاتفاق لانه تعلق الاولى بالشرط بقي المحل على حاله
وان كانت غير مدخول بها فابو حنيفة رحمه الله بهذا التعليل يشير انه على التنجيز الشرط ابتداء بلا واسطة الاولى لانه
راجع على الاول كانه اعاد ذكر الشرط وصار كلاما حكمه تنجيز تعدد بوجود الشرط تقع الثلاث جملة لتعلق الكل

معلقا
بالشرط بلا واسطة بخلاف ما قاله ابو حنيفة رحمه الله في حرف الواو فانه للعطف لا غير وكان هو متفردا للاولى
الثانية بالشرط بواسطة الاول فعند وجود الشرط تقع متفرقا ايضا لما ذكرنا قوله واما لكن فللاستدراك
بعد النفي تقول ما جاءني زيد لكن عمرو هذا الاطلاق يصح في عطف المفرد على المفرد واما في عطف الجملة على الجملة فيجيء بعد
الايجاب ايضا كما يجيء بعد النفي وذكر في المفصل واذا عطف بها مفرد على مثله كانت للاستدراك بعد النفي خاصة كقولك
ما رأيت زيدا لكن عمرا واما في عطف الجملتين فهي نظيرة بل فتجيء بعد النفي والايجاب تقول جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ
وما جاءني زيد لكن عمرو قد جاء وذكر في الاقليد شرح المفصل فان قلت اين تقع من حروف العطف وقد
لجمع بين الواو ولكن والجمع بين حرفي العطف ممتنع ولهذا لم يجعل ابو علي الفارسي اما من حروف العطف قلت اذا
جاءت الواو خرجت عن العطف وخلصت لافادة الاستدراك وشبهها فيما ذكرنا حتى فانك اذا قلت على الناس حتى زيدا وشبههما
وحتى عمرا فحتى الاولى للعطف والثانية لافادة معنى الغاية وذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله فالمعنى الذي اختص
هذه الكلمة باعتبار اصل الوضع اثبات ما بعدها فاما نفي ما قبلها فثابت بدليله وهو ذكر حرف النفي بخلاف بل فانها كما
هي موضوعة لاثبات ما بعدها موضوعة ايضا لنفي ما قبلها مع ذلك قال الله تعالى فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما
رميت اذ رميت ولكن الله رمى قوله غير ان العطف انما يستقيم عند اتساق الكلام لان الانتظام من وسقت
الشيء وسقا اي جمعته والمراد ان ينتظم الكلام عنده ويصل اخره باوله ويصح النفي والاثبات ولا يناقض اخر الكلام
اوله كما هو المذكور في الكتاب فان تسوّع حق المقر ولم تتسق فيما ذكرنا المزوجة لان اخر الكلام ناقض اوله لان
الاول نفي النكاح والثاني اثباته بعينه ولا عبرة للنفي من حيث المال الممتنع في النكاح فان قيل في الاقرار
لم تتسق ايضا لانه متى نفي المقر له الملك عن نفسه من الاصل فالاقرار بعد ذلك الاقرار للغير يملك الغير وانه باطل
وبه اخذ زفر رحمه الله قلت الاقرار متصل بالنفي فكان كلاما واحدا فنفيه الملك اولا لم يعمل في ابطال الاقرار لما عرف
ان الكلام موقوف على اخره اذا كان في اخره ما يغير اوله او لان الكلام يحتمل التقدم والتاخير فيقدم الاقرار على
النفي صيانة للاقرار عن الالغاء وهذا بخلاف ما اذا قالت المزوجة بمائة لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائة وخمسين حيث
لا نقدم قوله اجيزه بمائة وخمسين لانا لو قدمنا المؤخر يصح الاقرار وهنا لو قدمنا المقدم نصحح العقد لانا اذا
قدمنا قوله اجيزه بمائة وخمسين لم ينعقد العقد في الحال لانه بقي موقوفا على اجازة الزوج واذا قال بعد ذلك لا اجيزه
ينفسخ العقد لان عدم الاجازة في عقد موقوف ابطال فلم تكن في تقديمه تصحيحه فافترقا قوله كالمزوجة بمائة
تقول لا اجيزه نفي النسخ المطول في الجامع الكبير وضع المسألة في المولى فقال شمس الائمة رحمه الله في الجامع الكبير امة تزوجت
بغير اذن مولاها على مائة درهم فقال المولى للزوج قد اجزت على ان تزيدني في الصداق خمسين درهما فان رضي الزوج
بذلك تم ورضي المولى بعقد النكاح بمائة وخمسين درهما وان ابى الزوج ذلك لم يتم رضا المولى بقي على خياره ولم يكن
كلامه ذلك ردا للعقد بمائة انما هو التماس الزيادة في الصداق فيبقى على خياره بعد تغيير العقد اول
لا عن رفعه وكذلك لو قال المولى لا اجيز النكاح الا بزيادة خمسين درهما لانه استثنى كلامه والاستثناء من النفي اثبات
فيكون هذا اثباتا للاجازة بشرط الزيادة لا ردا وهذا لان المستثنى مع المستثنى منه عبارة عما وراء المستثنى
والمستثنى اجزته بزيادة خمسين فما وراءه رد الى وجود الزيادة فلم يكن ردا لاصل العقد ولكن التماس الزيادة

ولذلك لو قال المولى لا اجيز النكاح حتى تزيد لي خمسين درهما لان كلمة حتى للغاية فانما ابى الاجازة موقتا
بزيادة خمسين والرد مطلقا لا يكون موقتا فعرفنا ان كلامه ليس برد ومن حكم الغاية ان يكون حكم ما بعده
خلاف ما قبله فكانه قال اجزته في الوقت الذي تزيد لي خمسين درهما فلم يكن كلامه ردا ولو قال المولى لا
اجيز النكاح ولكن زدني خمسين درهما او قال لا اجيز النكاح واجيزه ان زدتني خمسين فقد بطل ذلك العقد بقوله
لا اجيز مطلقا لان قوله ولكن او واجيزه ابتدا كلام فيكون منقطعا عما قبله فقد ارتد العقد بالكلام الاول فبعد
ذلك الكلام بالزيادة والعقد باطل في نفسه فلهذا لا يجوز العقد سوا رده الزوج او لم يرده لان رد العقد
قوله واما او فقال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله وموجبها باعتبار اصل الوضع تناول احد المذكورين ولهذا
في قوله تعالى من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فان الواجب في الكفارة احد الاشيا المذكورة
مع اباحة التكفير مع الكل وقد ظن بعض مشايخنا انها في اصل الوضع للتشكيك كانه اراد به القاضي الامام ابا زيد
رحمه الله فانه جعلها للشك ثم قال رحمه الله وعندي ان هذا غير صحيح لان الشك ليس بمقصود حتى يوضع له كلمة
في اصل الوضع ولكن هذه الكلمة لبيان ان المتناول احد المذكورين كما ذكرنا الا ان في الاخبار تفضي الى الشك
باعتبار محل الكلام لا باعتبار هذه الكلمة كما في قوله رايت زيدا او عمرا لان الخبر لفظ دال على امر كان او سيكون
من غير ان يكون كينونته مضافا الى الخبر فاذا استوى الدليلان ولا رجحان لاحدهما على الاخر يثبت الشك على ان
الشك انما جاء من قبل محل الكلام لا من كلمة او فانك اذا قلت رايت زيدا فالروية واقعة على المعين فاذا قلت او عمرا
لا تعين محل هذا الخبر في حق السامع فصار شاكا الا ترى انه يجوز ان تقول ذلك وان كان القايل يعلم ذلك
فاما في الانشاات فلما تبدل المحل وانعدم المعنى الذي لاجله كان يعني الشك كان اللايق بهذه الكلمة التخيير باعتبار
اصل الوضع فلو كان في الشك وضعا لما اختلف حكمها بحسب اختلاف المحل من الاخبار والانشا كما اعلمت حقيقة سائر
الحروف من الواو والفا وساعده في هذا القول فخر الاسلام رحمه الله وخالفهما فيه القاضي الامام ابو زيد رحمه الله فقال
في التقويم وقد زعم عامة الناس انها للتخيير في الاثبات وللنفي في النفي الا ان قال والصحيح عندي انها كلمة شك
لانا متى جعلناها للتخيير مرة وللنفي اخرى كان كلاما محتملا والاصل ان الاسم لمعنى واحد وذكر في المفصل ان او
واما وام للاشيا لتعليق الحكم باحد المذكورين الا ان او واما تقعان في الخبر والامر والاستفهام وام لا تقع الا
في الاستفهام ثم الفصل بين او وام في الاستفهام في قولك ازيد عندك او عمرو وازيد عندك ام عمرو انك في الاول
لا تعلم كون احدهما عنده فانت تسأل عنه وفي الثاني تعلم ان احدهما عنده الا انك لا تعلمه بعينه فانت تطالبه
بالتعيين قوله وان دخلت في الابتدا والانشا اوجبت التخيير فالابتدا كقوله بع هذا العبد او هذا العبد
فان هذا من المولى ابتدا توكيل لا انشا تصرف واما الانشا فكقوله هذا حر او هذا لان الانشا اثبات امر لم يكن
فيستعمل هو في الالزامات بخلاف التوكيل فانه ليس بالزام هذا بحسب الاصطلاح قوله انه لما كان انشا يحتمل
الخبر اوجب التخيير على احتمال انه بيان لان قوله حر في قوله هذا حر خبر في الاصل فيحتمل ... علمه بهما امكن ولهذا اذا جمع
بين حر وعبد وقال احدكما حر لا يعتق العبد كذا ذكره الامام مولانا حميد الدين رحمه الله لانه امكن حمله على الاخبار
ولكنه في الشرع صار انشا منزلة عما بالحوايج من الطلاق والعتاق فلذلك قلنا انه اوجب التخيير على احتمال انه بيان

البيان

عملا بهما التخيير باعتبار الانشا والبيان باعتبار الخبر ولهذا جعل البيان انشا من وجه حتى شرط قيام المحل حالة
ولو كان اخبارا من كل وجه لما اشترط قيامه واظهارا من وجه ولهذا يجبر على البيان فلو كان انشا مطلقا
لما اجبر على البيان في بيان ذلك انه اذا اشار الى عبديه وقال هذا حر او هذا فمات احدهما قال الوارث
بذلك الميت لا يصدق بل يعتق الحي عملا بجهة الانشا لان قيام المحل شرط صحة انشا العتق ولو كان حينئذ يجبر
على التعيين فلو كان انشا من كل وجه لما اجبر وكذلك لو كان تحته حرة وامة فقال في مرض موته هذه طالق
او هذه ثم اعتق المولى الامة فقال الزوج اردت تلك الامة تحرم عليه الامة حرمة غليظة عملا بكونه بيانا ولا
الزوج نادرا حتى ترث الامة عملا بكونه انشا وفايدة الحرمة تظهر اذا لم يمت قوله وقد تستعار هذه الكلمة
للعموم فتوجب عموم الافراد في موضع النفي ذكر الامام فخر الاسلام رحمه الله ثم قد تستعار هذه الكلمة للعموم دلالة
[الواو] تقترن فتصير شبيهة بواو العطف لا عينه ثم ذلك اذا استعملت في موضع النفي صار بمعنى العموم قال الله تعالى
ولا تطع منهم اثما او كفورا اي لا هذا ولا هذا معنى لو كان او ههنا بمعنى من كل وجه لما كان مرتكبا للنهي
عند طاعته لاحدهما كما لو قال لا تدخل هذه الدار وهذه الدار فحاصل ذلك انه من حيث ان كلا منهما منفيا يشبه
واو العطف ومن حيث ان كل واحد منهما مراد على الانفراد تحقيقا على حقيقتها وذكر في الكشاف فان قيل معنى
او ولا تطع احدهما فهلا جي بالواو ليكون نهيا عن طاعتهما جميعا قلت لو قيل لا تطعهما لجاز ان يطيع احدهما
واذا قيل لا تطع احدهما علم ان الناهي عن طاعة احدهما كان عن طاعتهما جميعا نهى كما اذا نهى ان يقول لابويه اف
علم انه منهي عن ضربهما على الطريق الاولى ثم انما خص هذان لانهم اما ان دعوه الى مساعدتهم على فعل هو اثم
او كفر او غير اثم ولا كفر كالمعاملات من البيع والشرى فنهي ان يساعدهم على الاثنين دون الثالث وقيل الاثم
عتبة والكفور الوليد لان عتبة كان ركابا للماثم متعاطيا لانواع الفسوق وكان الوليد غاليا في الكفر شديد
الشكيمة في العتو قوله رحمه الله وعموم الاجتماع في موضع الاباحة يعني اذا استعملت كلمة او في موضع الاباحة يصير
عامة ايضا لان الاباحة دليل العموم لانها رفع القيد فتعمل في جميع ما اطلق سوا كان جمعا او افرادا كما تقول جالس
الفقها او المحدثين اي احدهما او كليهما ان شئت وفرق ما بين التخيير والاباحة ان الجمع بين الامرين في التخيير يجعل المامور
ممتثلا كما في قوله بع هذا او هذا وفي الاباحة موافقا معناه اذا جمعهما في التخيير كان ممتثلا لاحدهما دون
الاخر وفي الاباحة لو جمع بينهما كان ممتثلا لهما وانما كان كذلك لان الاباحة دليل العموم لانها رفع القيد وعند
القيد يثبت الاطلاق فيعم العموم واعتبر هذا برفع القيد الحسي فكذا في الشرع الا ترى ان اذن العبد في نوع يكون اذنا
في الانواع لانه رفع القيد الشرعي عن كل ولا في قوله تعالى من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة
ان المكفر لما كان مخيرا بين انواع الكفارات فلو كفر بالانواع كلها كان موديا للواجب احد الانواع في الصحيح
من المذهب وعن الثاني في قوله تعالى الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم فالاستثنا من التحريم اباحة
ثم ثبتت هذه الاباحة في جميع هذه الاشيا عرفنا ان موجب هذه الكلمة في الاباحة العموم وانه بمعنى واو العطف وانما
تعرف الاباحة من التخيير بدلالة تدل على كسابقة الحظر واظهار المساحة في الاباحة ودلالة قيام الحظر في الجمع في التخيير قوله
وقد تجعل بمعنى حتى نحو قوله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار اي تستعار كلمة او لكلمة حتى في معنى الغاية وفي هذه

بالمعطوف (الكلام)

الاستعارة معنى العطف فان غاية الشيء شيء ينتهي المغيا به ويتصل هو بالمغيا فلذلك المعطوف عليه ينتهي
ويتصل المعطوف بالمعطوف عليه ثم انما يصار الى هذه الاستعارة عند تعذر معنى العطف لاختلاف من نفي واثبات
واحتمال صدر الكلام ضرب المدة اعتبارا انه تحريم اذ التحريم يحتمل الامتداد كما في مسئلتنا هذه وكذلك في الامر
في قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اي حتى يتوب عليهم وان النفي يحتمل الامتداد وانما قلنا في قوله
لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار كلمة او للغاية لا على حقيقتها ولا بمعنى الواو فان الحالف اذا قال لا ادخل
هذه الدار اليوم او لا ادخل هذه الدار فاي الدارين دخل بر في يمينه ولو قال لا ادخل هذه الدار او لا ادخل
هذه الدار فاي الدارين دخل حنث في يمينه لانه ذكرها في موضع النفي فكان بمعنى ولا فكان نظير قوله تعالى
ولا تطع منهم آثما او كفورا ولو قال لا ادخل هذه الدار او ادخل الدار الاخرى فان دخل الاولى اولا حنث
في يمينه وان دخل الثانية اولا بر في يمينه حتى اذا دخل بعد ذلك لا يحنث بمنزلة قوله لا ادخل هذه الدار حتى ادخل
هذه الدار فكان الدخول في الاخرى غاية ليمينه فاذا دخلها انتهى اليمين واذا دخل الاولى اولا حنث لوجود
الشرط حال بقاء اليمين وانما جعلت هنا للغاية دون معنى التخيير او معنى مطلق العطف لاختلاف معنى الكلام
عند ذلك من نفي او اثبات لان العطف يقتضي المجانسة ولا مجانسة بينهما وفي التخيير ايضا معنى العطف يستدعي
المجانسة من حيث المعنى ولكن لما كان في صدر الكلام معنى التحريم صلح ان يكون الثاني غاية للتحريم لان التحريم يحتمل
الامتداد وذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله في الجامع في تقرير هذه المسئلة فقال والاصل فيه ان حرف او متى ذكر
عقيب فعل منفي وبعده فعل مثبت كان المثبت غاية وكان او بمعنى حتى قال الله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب
عليهم اي حتى يتوب فان قيل اذا كان حرف او بمعنى حتى ينبغي ان لا يحنث في قوله والله لا ادخل هذه الدار
او ادخل هذه الدار الاخرى اليوم بمضي اليوم اذا لم يدخل واحدة منهما فانه يحنث عند ذلك بلا خلاف ولو صرح بحتى فانه
اذا قال لا ادخل هذه الدار حتى ادخل هذه الدار الاخرى اليوم فمضى اليوم ولم يدخلهما لا يحنث قلنا قد بينا
انه بمنزلة الغاية ولكن لا يصير كالتصريح بكلمة حتى من كل وجه لان عند التصريح الدخول في الاولى موجب اليمين
فاما الدخول في الثانية فليس بموجب اليمين ولكنه غاية لانتهاء اليمين فاما اذا لم يصرح بكلمة حتى في المؤقت فدخول كل
واحدة من الدارين موجب اليمين على ما اقتضاه حرف او لانه للتخيير فلا يجوز ان يكون احدهما موجب اليمين دون
الاخرى فاذا كان كل واحدة منهما موجب اليمين على الانفراد صار عدم الدخول في الثانية شرط حنثه على الانفراد
فاذا لم يدخل واحدة منهما حتى مضى اليوم وجد شرط حنثه وهو عدم الدخول في الثانية اليوم فان دخل في الثانية
في اليوم بر في يمينه لوجود شرط البر من هذا الطريق وحل ... كذا ذكره رحمه الله في جامعه الكبير فحصل من هذا (الثانية ٣)
المجموع ان لكلمة او مراتب اربعا احدها تناول احد المذكورين وهو حقيقتها والثانية استعارتها لمعنى الواو
رعاية حقيقتها من وجه على ما ذكرنا والثالثة استعارتها لمعنى حتى مع انسلاب حقيقتها والرابعة استعارتها
لمعنى حتى مع رعاية حقيقتها من وجه قوله واما حتى فذكر في المقتصد ان حتى للغاية والدلالة على احد
طرفي الشيء وهو معنى ما ذكر في المفصل الواجب في حتى ان يكون ما تعطف بها جزءا من المعطوف عليه اما افضله او ادونه
مات الناس حتى الانبياء او ادونه كقولك قدم الحاج حتى المشاة وذكر الامام شمس الائمة رحمه الله متى كان ما قبلها

عسى يحتمل الامتداد وما بعدها يصلح للانتهاء به كانت عاملة في حقيقة الغاية ولهذا قلنا اذا حلف ان لا ادعه
غريمه حتى يقضيه دينه ثم فارقه قبل ان يقضيه دينه حنث لان الملازمة تحتمل الامتداد وقضاء الدين يصلح منتهى
للملازمة فاذا ترك الملازمة لم يوجد شرط البر فيحنث في يمينه ولو نوى بقوله حتى تقضيني ليقضيني يصدق
ديانة لانه نوى محتمل كلامه وهو المجازاة لان الملازمة يصلح سببا للقضاء الا انه لا يصدق قضاء لانه
خلاف الظاهر بل ان حقيقة هذا الكلام للغاية وقال في الزيادات لو قال عبده حر ان لم اضربك حتى تشتكي يدي
او حتى الليل او حتى تصيح او حتى يشفع فلان ثم ترك ضربه قبل هذه الاشياء حنث لان الضرب بطريق التكرار
يحتمل الامتداد والمذكور بعد الكلمة صلح للانتهاء فيجعل عاملة بحقيقته الا في موضع يغلب على الحقيقة عرف يعتبر
ذلك لان الثابت بالعرف ظاهرا بمنزلة الحقيقة حتى لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او يموت فهذا على الضرب الشديد
اعتبارا للعرف فانه متى كان قصده القتل لا يذكر لفظ الضرب وانما يذكر ذلك اذا لم يكن قصده القتل وجعل
القتل غاية لبيان شدة الضرب عادة قوله انه يحنث ان اقلع قبل الغاية الاقلاع عن الامر الكف عنه يقال
اقلع فلان عما كان عليه اي امتنع فان قيل شرط البر مقصود الوجود في الزمان الثاني فلماذا يحنث في الحال
مع تصوره في الزمان الثاني وفي مثله لا يحنث في الحال كما اذا قال ان لم اطلق فلانة فانت طالق يتقيد عدم الحنث الى
وقت الموت لتصوره في الزمان الثاني قلت اليمين على اول الوهلة لان الحامل على اليمين غيظ لحقه من جهته في الحال
هذا هو العادة فيتقيد اليمين به كذا ذكره صاحب الهداية في الزيادات قوله واستعير للمجازاة بمعنى لام كي
وذلك انما يكون اذا كان ما قبلها يصلح سببا لذلك وما بعدها يصلح ان يكون جزاء فيكون بمعنى لام كي قال الله تعالى
وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة اي لكي لا تكون ومنه ما قال في الزيادات ان لم آتك غدا حتى تغديني فجاءه
فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الاتيان اذ الاحسان
بالتغدية دليل الصداقة والمحبة وكان مستجلبا كثرة الاتيان ومنه ما قيل والمشرب العذب كثير الزحام والاتيان
الى مثله محثوث طبعا ومشروع سمعا الا ترى الى قوله عليه السلام لو دعيت الى كراع لاجبته فلما لم يصلح منتهيا
للاتيان استعيرت كلمة حتى للمجازاة لمناسبة بينها وبين الغاية لان الفعل الذي هو سبب ينتهي بوجود الجزاء
كما ينتهي الفعل المحلوف عليه بوجود الغاية فكان شرط البر فعلا هو سبب للتغدية وقد تحقق ذلك بالاتيان
فوجد شرط البر فلا يحنث في يمينه بعد ذلك غير انه انما يحمل على هذا اذا امكن والامكان ان يكون احد الفعلين
من شخص والفعل الاخر من شخص اخر اما اذا كان الفعلان من واحد لا يحمل على المجازاة لان فعل نفسه لا يصلح
جزاء لفعله لان المكافي للفعل شرعا ان يكون غير المكافي لا محالة فلذلك عند تعذر حمله على المجازاة حمل على العطف
بمعنى حرف الفاء او ثم لان في التعقيب على هذا الوجه معنى الغاية لان الاول ينتهي عند الفعل الثاني كما ينتهي الفعل
المحلوف عليه لوجود الغاية وهو في قوله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول على قراءة الرفع وكذلك قوله ان لم آتك
حتى اتغدى عندك اليوم او ان لم آتك حتى اتغدى عندك اليوم فاتاه ثم لم يتغد عنده في ذلك اليوم حنث لان الكلمة
بمعنى العطف فكان البر بوجود الفعلين وذلك لانه لا يمكن حمله على الغاية لان الاتيان لا يمتد ولا يمكن حمله على المجازاة
ايضا لما ان الفعلين من واحد وامكن حمله على العطف فصار كانه قال ان لم آتك فاتغدى فلم يوجد الفعلان

لا يبر في يمينه ولو اتاه في اليوم وتغدى عنده بر في يمينه الا اذا عنى الفور فحينئذ يشترط الفور لان شرط البر وجود الفعلين بوصف التعقيب والعقيب قد يكون بوصف الاتصال وقد يكون بوصف التراخي كذا في الزيادات البرهانية فحصل من هذا كله ان في الغاية لا يبر في يمينه اذا اقلع عن الفعل قبل وجود الغاية بل يحنث في المجازاة لا يتوقف البر على وجود الفعل الثاني فلا يحنث بعدم وجود الفعل الثاني وفي العطف يتوقف البر على وجودهما فيحنث بعدم الفعل الثاني قوله ومن ذلك حروف الجر اي ومن حروف المعاني حروف الجر وتقديمها على حروف الشرط اما لكثرتها او لكثرة وقوعها لان الكلام انتظامه باسما وافعال وهما يوصل معاني الافعال الى الاسماء وهو حروف الجر وقدم من بينها حرف الباء لان ابتدا كل امر مشروع بسم الله قال عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدا فيه باسم الله فهو خداج وفي نفسه ذكا ان حق التقدم ثم لا خلاف بين اهل النحو والفقه ان حقيقتها للالصاق كقوله به داء اي التصق به وقررته واردة على الاتساع والمعنى التصق مروري بموضع يقرب منه ويدخلها معنى الاستعانة والمصاحبة بطريق الاستعارة ثم لما كانت حقيقتها للالصاق اقتضت وجود الملصق والملصق به ولذلك وقع قوله ان اخبرتني على الصدق وهو انما يتحقق في الاخبار الذي يكون بعد وجود القدوم فيكون معنى كلامه ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان والقدوم اسم لفعل موجود فلا يتناول الخبر الباطل بخلاف قوله ان اخبرتني ان فلانا قد قدم فانه يقع على الخبر والخبر قد يكون حقا وباطلا حتى اذا اخبره بالقدوم ولم يقدم يحنث لانه لم يذكر الباء نصا وكانه قال ان اخبرتني خبر قدوم فلان والخبر اسم لكلام دال على امر كان او سيكون من مضاف كنسوة الى الخبر وكان الخبر دالا على القدوم ولا يوجد عنده القدوم لا محالة فان قلت يشكل على هذا الفرق قوله ان اعلمتني ان فلانا قد قدم او قال بقدومه فقال المخاطب قد قدم فلان ولم يقدم بعد لم يحنث في الفصلين ولم يختلف الحكم بين وجود الباء وعدمها قلت لان الاعلام بالقدوم لا يتحقق قبله فان محل الاستعمال هنا كان الغالب حصول العلم به ولا يحصل ذلك بالخبر الكذب بخلاف الاخبار الا يرى انه يقال في العرف هذا خبر باطل وزور وكذب ولا يقال مثله في لفظ العلم فلذلك لا يحنث كذا ذكر الجواب للامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله في الجامع الكبير ثم ذكر كلمه على الاصل فيها تقرب معنى الباء حتى استعيرت للباء في المعاوضات المحضة واما حقيقتها فللالزام لان معنى حقيقة الكلمة من علو الشيء على الشيء وارتفاعه فوقه ولهذا المعنى تجيء اسما وفعلا وحرفا كما عرف وفيه الانباء في الوجوب واللزوم ولهذا لو قال لفلان علي الف درهم انه يلزمه محمولا على الدين لان يصل بكلامه ودعوى ان حقيقة اللزوم في الدين ثم قد تستعمل للشرط باعتبار ان الجزاء متعلق بالشرط ويكون لازما عند وجوده كما في قوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا ومن مسائل الفقه ما اذا قال راس الحصن آمنوني على عشرة من اهل الحصن ان العشرة سواه والخيار في تعيينهم اليه لانه شرط اما عشرة منكرة بكلمة على في امان نفسه عرفنا ان العشرة سواه بخلاف ما لو قال آمنوني وعشرة او فعشرة كان الخيار في تعيين الى من امنهم لان المتكلم عطف امانهم على امان نفسه من غير ان شرط لنفسه في امانهم شيئا قوله في المعاوضات المحضة واما قيد المحضة لان في المعاوضات غير المحضة كالطلاق على مال تكون كلمة على للشرط عند ابي حنيفة رضي الله عنه غير مستعار للباء وعندهما مستعار للباء فيه ايضا كما في المعاوضات المحضة في قوله بعت منك هذا الشيء على الف درهم واجرتك شيئا على درهم تكون بمعنى الباء بالاتفاق لان البيع والاجارة لا تحتمل التعليق بالشرط فيحمل على هذا المستعار له

لتصحيح الكلام اما لو قالت المراة لزوجها طلقني ثلثا على الف درهم فطلقها واحدة فعند ابي حنيفة رضي الله عنه يقع الطلاق ولا يجب عليها شيء وعندهما يجب ثلث الالف بمنزلة ما لو قالت بالف درهم لانه في معنى الخلع والخلع عقد معاوضة فتعتبر بسائر المعاوضات ولابي حنيفة رضي الله عنه ان الطلاق في اصله يحتمل التعليق بالشرط وان كان مع ذكر العوض لانه من الاسقاطات ولهذا كان بمنزلة اليمين من الزوج حتى لا يملك الرجوع عنه قبل قبولها واستعمال كلمة على للشرط احد نوعي الحقيقة واستعمالها بمعنى الباء مجاز محض فيحمل على حقيقتها مهما امكن وقد امكن فيحمل عليها وهذه النائبة ذكر المصنف رحمه الله لفظ تستعمل في حق الشرط دون تستعار وذكر لفظ تستعار في حق معنى الباء دون تستعمل اشارة الى ما قلنا انها للشرط حقيقة كما انها للالزام حقيقة قوله ولهذا قال ابو حنيفة رضي الله عنه فيمن قال اعتق من عبيدي من شئت عتقه الى اخره واصل هذا ان كلمة من عام بمعناه دون صيغته فلذلك اعتبر جانب المعنى مرة واعتبر جانب الصيغة اخرى في جمع صلته وافرادها قال الله تعالى ومنهم من يستمعون اليك نظرا الى جانب المعنى وقال الله تعالى ومنهم من ينظر اليك نظرا الى جانب الصيغة فاذا كان كذلك يرجح احد الجانبين على الاخر عند وجود المرجح ويلغى الاخر وكلمة من للتبعيض ثم في قوله من شاء من عبيدي فهو حر فشاؤوا جميعا عتقوا مع ان في هذا القول اجتمع فيها شيئان احدهما يقتضي التعميم وهي من والثاني يقتضي التبعيض وهي من ولكن لما وصف كلمة من بصفة عامة وهي المشيئة ترجح جانب المعنى فعم العتق كل من شاء من العبيد العتق وخلت كلمة من لتمييز الجنس كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان في هذا باعتبار ان الكلمة الموضوعة للخصوص لما كانت تعم لعموم الصفة وفي قوله لا يكلم الا رجلا كوفيا فلان تعم ما هو الموضوع للعموم من حيث المعنى بطريق الاولى ثم اختلف علماؤنا رحمهم الله فيما اذا وقعت المشيئة او الضرب او غيرهما من الافعال صفة للمخاطب حتى خصت الصفة ودخلت في ذلك الكلام من التبعيضية هل تبقى كلمة من على عمومها كما كانت ام لا فعند ابي حنيفة رضي الله عنه يعمل بهما اي التعميم والتبعيض وعندهما تبقى عامة كما اذا عمت الصفة بيان هذا فيما اذا قال الغير من شئت من عبيدي عتقه فهو حر او قال اعتق من عبيدي من شئت عتقه فعند ابي حنيفة رحمه الله كان له ان يعتقهم جميعا الا واحدا منهم وعندهما للمامور ان يعتقهم جميعا لان كلمة من تعم العبيد لتمييز هذا الجنس من غير هم الاجانب مثله قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان ولان اضافة المشيئة الى خاص لا تغير العموم الثابت بكلمة من كما في قوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقال الله تعالى ترجي من تشاء منهن ولابي حنيفة رضي الله عنه ان العمل بكلمة العموم والتبعيض لان كلمة من للتعميم ومن للتبعيض هو الحقيقة فاذا اضاف المشيئة الى العام الداخل تحت كلمة من الى الصلة من ترجح جانب العموم فيه واذا اضافها الى الخاص بدل على الخصوص فيقتصر على الواحد اعتبارا للعموم ولا يتناول الكل اعتبارا للخصوص فلذلك كان له ان يعتقهم الا واحدا ثم انا رجحنا معنى العموم في هاتين الايتين بالقرينة المذكورة فيهما وهي قوله تعالى واستغفر لهم الله وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن قوله لانه وصفه بصفة عامة فاسقط الخصوص اي وصف لفظ من بصفة عامة وهي المشيئة في قوله من شاء فان قلت فعلى هذا ينبغي ان يعم الكل في قوله من شئت من عبيدي عتقه ايضا لان محل مشيئة العتق عام وهو العبيد وكذلك في قوله اي عبيدي ضربته فهو حر ينبغي ان يعم الكل لان صفة المضروبية عامة قلت الاعتبار في الصفة جهة الفاعل لا جهة المفعول والمشيئة في قوله اعتق من عبيدي من شئت عتقه خاصة باعتبار الشائي

وهو المخاطب وان كانت علامة باعتبار المفعول والمعتبر والفاعل لان الفاعل بمنزلة جزء الفعل والمفعول فضلة
وكذلك الضرب والى هذا المعنى اشار القاضي الامام فخر الدين خان رحمه الله في الجامع الكبير قوله والى لانتهاء الغاية
اي ما دخل عليه يكون للغاية كما يقال ان للشرط اي ما دخل عليه يكون للشرط ومعنى قوله لانتهاء الغاية اي الغاية التي
منتهى صدر الكلام كما ان من لابتداء الغاية اي الغاية التي يبتدأ بعدها صدر الكلام فيقال خرجت من البصرة الى الكوفة
ثم من الغايات ما لا يدخل فيه غاية الابتداء وغاية الانتهاء كقولك بعت منك من هذا الحائط الى هذا الحائط ومنها
ما يدخل الغايتان الابتداء والانتهاء كما في الاباحة واظهار السماحة كما اذا قال لغيره خذ من مالي من درهم الى مائة
ومنها ما يدخل الابتداء دون الانتهاء كمسألة الطلاق في قوله انت طالق من واحد الى ثلاث يقع ثنتان عند ابي حنيفة
رضي الله عنه وعندهما يقع الثلث وكذلك في الاقرار ولم يوجد من القسمة العقلية دخول الانتهاء دون الابتداء وحدث
الثلث هي ما ذكرنا والوجه في الكل هو ان الكلام اذا خرج على وجه المسامحة او غلب العرف في دخول الغايتين كما
في قوله قرأت القرآن من اوله الى آخره يدخل فيه الغايتان ومتى كانت الغاية شيئا قائما بنفسه ومعنى القيام بنفسه انه لا افتقر
في وجوده واسمه قائما الى محل آخر لا يدخل الغايتان وهو الاصل كالحائط وكقوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل بعد قوله تعالى فالآن باشروهن وان لم يكن قائما بنفسه وهو ان يفتقر في وجوده واسمه الى ما
وراء الغاية بان يكون صدر الكلام واقعا على الجملة تدخل الغاية تحت المغيا وكان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها
مثل قوله تعالى وايديكم الى المرافق لان صدر الكلام تناولها فلا يكون ذكر الغاية لمد الحكم اليها فان الحكم ممدود
اليها والى ما وراءها بدون ذكرها فكان ذكرها لاسقاط ما وراءها كما في هذه الاية وقوله قال والله لا اكلم
فلانا شهرا صدر الكلام تناول الشهر فما فوقه فكان ذكر الشهر لاخراج ما وراءه عن صدر الكلام لا لمد الحكم اليه
خلاف الصوم لانه مطلقه تناول ساعة فكان ذكر الغاية لمد الحكم اليه فلا يدخل في الحكم ثم قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
تدخل الغايتان في مسألة الطلاق لان هذه الغاية لا تقوم بنفسها فلا يكون غاية ما لم تكن ثابتة وثبوت الطلاق
بالوقوع وقال ابو حنيفة رضي الله عنه الاصل ان لا تدخل الغاية تحت المغيا لانها للمنع وفي الطلاق دخول الاولى
لضرورة الباقي عليها اذ لا يتصور وجود الثاني بدون الاول ولا يبقى الباقي على ما يقتضيه الدليل بخلاف المرافق لان الغاية هناك
للاسقاط على ما ذكرنا قوله وفي للظرف ذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله الظرف على ثلاثة انواع ظرف الزمان
وظرف المكان وظرف الفعل اما ظرف الزمان فنحو ما قال لامرأته انت طالق في غد فانها تطلق عند اعتبار انه جعل الغد ظرفا
واما ظرف المكان فنحو قوله انت طالق في الدار او في الكوفة فانه يقع الطلاق عليها في الحال حيث كانت لان المكان لا
يصلح ظرفا للطلاق لان الطلاق اذا وقع في مكان فهو واقع في الامكنة كلها الا ان يقول عنيت اذا دخلت فيدين ولا تطلق
ما لم تدخل اعتبارا لانه كنى بالمكان عن الفعل الموجود فيه او اضمر الفعل في كلامه فكانه قال انت طالق في دخولك الدار وهذا
هو ظرف الفعل على معنى ان الفعل لا يصلح ظرفا للطلاق حقيقة ولكن بين الظرف والشرط مناسبة من حيث المقارنة فان بين
الظرف والمظروف مقارنة بحيث لا يتخلل بينهما زمان كما لا يتخلل بين الشرط والمشروط او من حيث تعلق الجزاء بالشرط من قوام المظروف
بالظرف ثم ظرف الزمان لا يفترق الحكم عندهما بين ذكر في وحذفها لان الظرف هو الغد في الحقيقة فلا يختلف الحذف والاثبات
كقوله انت طالق الدار او في الدار ولابي حنيفة رحمه الله ان حذف الظرف اذا سقط اتصل الفعل وهو الطلاق بالغد بلا واسطة

الظرف ثلاثة انواع

الجزء
ذكا جميع الغد مفعولا واذا قال في غد جعل المفعول جزءا من الغد لانه قدر ما يشغله حرف الجر لا يستوعب الفعل
من الغد مبهم فاليه تعيينه فيصدق القاضي فيما عينه لان الابهام جاء منه فيسمع بيانه كما في قوله لفلان علي شيء الا انه
اذا لم يكن له نية يقع في الجزء الاول من الغد لعدم المزاحمة ثم قال الشيخ رحمه الله في هذا الموضع الا يرى ان الله تعالى
كيف ذكر نصرة الرسل والمؤمنين في الدنيا مقرونة بحرف في ونصرتهم في الآخرة بحذف في في قوله تعالى انا لننصر رسلنا
والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد واشارة الى ما قلنا من ان نصرة الله تعالى اياهم مستوعبة
ايام الآخرة لان دار الآخرة دار تنفيذ الاحكام واظهار العدل والفضل وهو في نصرة اوليائه واما في الدنيا
فقد يقع الانهزام على المؤمنين وقد يقع النصرة لان الدار دار الابتلاء فلم تستغرق نصرته اياهم تحقيقا للابتلاء
وكذلك اخبر الله تعالى عن قول ابليس لعنه الله وغاية كيده وعداوته بحذف حرف الجر في قوله لاقعدن لهم صراطك
المستقيم ارادة للاستيعاب بلطفنا الله تعالى بفضله دعا تقابلا منه بحذف حرف الجر ارادة للاستيعاب في
جميع مكايده بقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم ومن هذا افترق المعنى في مسح راس اليتيم وبراس اليتيم بالاستغراق
وعدمه قوله ومن ذلك حروف الشرط آخر حروف الشرط عن غيرها لان الشرط اقرب الى العدم من الوجود
من حيث الحد ومن حيث الاستعمال اما الحد فقد ذكر صاحب الهداية الشرط هو ما يكون معدوما على خطر الوجود
وللحكم تعلق به واما من حيث الاستعمال فان حذف المستثنى منه انما يصح في النفي لا في المثبت ثم يجوز الحذف في
موضع الشرط كقوله ان كان في الدار الا زيد فعبده حر لان المستثنى منه بنو آدم وهو محذوف كما ترى لا يقال
انه ههنا معنى النفي لانا نقول لا يستقيم المعنى عند الحمل على النفي ولان الفاء في فعبده دليل ظاهر على انه حرف الشرط
ثم لما كان الشرط اقرب الى العدم من الوجود والموجود خير من المعدوم كان تقديم ما هو خير اولى وقد قدمنا
في اول هذا الباب في تسمية حروف الشرط مع ان اكثرها اسماء ولان اصل كلمات الشرط كلمة ان وغيرها تبع
لها فغلب اسم الاصل على جميعها قوله وحرف ان هو الاصل في هذا الباب اي في باب الشرط وانما جعل هو اصلا
لانه خالص للشرط ليس فيه معنى آخر سوى الشرط بخلاف اخواتها من كلم الشرط فانها تذكر لمعان اخر من كون
معنى الوقت كمتى واذا وكونه اسم من يعقل كمن واسم ذات من لا يعقل او صفات من يعقل كما ولان من كلمات
الشرط انما يكون الشرط اذا كانت بمعنى ان لا يكون للشرط عند انعدام معناه ولان حرف ان يستعمل في معدوم
متردد الوجود كما يوجد الشرط الحقيقي ولذلك قبح قولهم ان احمر البسر لان احمراره من الامور الكائنة بخلاف اذا
فانها تستعمل في الامور الكائنة كقوله تعالى اذا الشمس كورت ومن قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
وجوهكم وقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فان القيام الى الصلوة من الامور الكائنة لا محالة بخلاف
الجنابة فانها ليست من الامور اللازمة للاسلام قوله واذا يصلح للوقت وللشرط على السواء عند نحويي الكوفة وهو قول
ابي حنيفة رحمه الله عليه اي تستعمل للوقت وتستعمل للشرط ايضا وهو مشترك بينهما ولكن اذا استعمل للشرط يسقط عنه معنى
الوقت اصلا كان وعندهما هو للوقت ولكن قد يستعمل للشرط مجازا وعند استعماله للشرط لا يسقط عنه معنى الوقت ايضا
مثل متى وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق لم تطلق في قول ابي حنيفة رحمه الله عليه حتى يموت
وعلى قولهما تطلق حين سكت وههنا الفاظ لمراتب ان ومتى واذا ففي قوله ان لم اطلقك فانت طالق لا تطلق حتى يموت [illegible] بالاتفاق

وفي قوله متى لم اطلقك فانت طالق لو تطلق حين سكت بالاتفاق واختلفوا في اذا فابو حنيفة رضي الله عنه
الحقها بان وهما الحقاها بمتى ثم هذا الخلاف فيما اذا لم يكن للزوج نية من الوقت والشرط اما اذا نوى
الوقت يقع في الحال بالاتفاق ولو نوى الشرط يقع في اخر العمر بالاتفاق لان اللفظ يحتملهما والدلايل من
الجانبين مذكورة في النسخ المطولة قوله ويجازى بها من غير سقوط الوقت عنها اي يستعمل اذا للشرط
من غير سقوط الوقت عنها اما ذكر استعمال الشرط لنمط المجازاة لان الجزم لازم للشرط ولان المقصود
من الشرط جزاؤه فسمى استعمال الشرط باسم ما قصد به قوله فانها للوقت اي ان متى للوقت ولا يسقط
معنى الوقت عنها في جميع الاحوال والحال ان استعمالها للشرط لازم في غير موضع الاستفهام كما في متى تخرج اخرج
خلاف موضع الاستفهام فانها لا تكون للشرط كما في قوله متى القتال ومتى قدم زيد وفي اذا معنى الشرط
ليس بلازم بل تستعمل للشرط كما في قول الشاعر واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تكون خصاصة فتجمل
وقد تستعمل لغير الشرط كما في قوله تعالى اذا الشمس كورت وفي هذا امر كائن لا محالة والشرط اسم لمعدوم متردد
الوجود ثم لما لم يسقط معنى الوقت عن متى مع ان معنى الشرط فيها لازم في غير موضع الاستفهام فلان لا يسقط معنى الوقت
من اذا ومعنى الشرط فيها ليس بلازم بالطريق الاولى وهذا دليلهما ثم ان بعد معنى الوقت في اذا بالطريق الاولى لانهم
اتفقوا في متى على معنى الوقت مع لزوم معنى الشرط فانه لا يسقط عنه بحال في غير موضع الاستفهام ولا يسقط معنى الشرط
عن اذا على ما ذكرنا فينبغي ان يثبت فيه معنى الوقت بالطريق الاولى قوله ومن وما وكلما تدخل في هذا الباب اي في باب
الشرط اما من فنحو قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه وقول من قال من شاء
من عبيدي عتقه فهو حر فهو لذات من يعقل واما ما فنحو قوله تعالى وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله
وهو ما ذكر في الكتاب انه مثل ان يقول ما بعت طالبا فعلي وما ذاب لك فعلي وهي تستعمل في ذات ما لا يعقل وفي صفات
من يعقل حتى اذا قيل ما زيد يستقيم في جوابه عالم او عاقل واذا قيل ما في الدار يستقيم في الجواب فرس او حمار ولا يستقيم
رجل او امراة فاما كلما فنحو قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا ولقول من قال كلما تزوجت امراة فهي طالق
حنث بكل مرة وبتزوج كل امراة لانها لتعميم الافعال ويلزم من تعميم الافعال تعميم الاسماء بخلاف كل فانه لتعميم الاسماء
ولا يلزم من تعميم الاسماء تعميم الافعال حتى لو قال كل امراة اتزوجها فهي طالق فتزوج امراة فطلقت ثم تزوج تلك المراة
ثانيا لم تطلق قوله وفي كل معنى الشرط ايضا من حيث ان الاسم الذي يعقبها يوصف بفعل لا محالة وانما احتيج الى التاويل في
شرطيتها بهذا التعليل لما ان حرف الشرط الحقيقي يلي الفعل اما ظاهرا وهو الاصل او تقديرا كقوله تعالى وان احد
يرضه لكم وقوله تعالى ان امرؤ هلك اي ان هلك امرؤ وكلمة كل لا تدخل الا في الاسماء فلا تكون للشرط ولكن يوجد فيه
الشرط وهو ما قلنا ان الشرط اسم لمعدوم على خطر الوجود والحكم تعلق به وهذا المعنى موجود فيه فانه لو قال كل
عبد اشتريته فهو حر وكذلك انما ان تلي الافعال لكنها تلي الاسماء التي تليها الافعال ومعنى الافعال فكان فيها معنى
الشرط من هذا الوجه نحو قوله تعالى كل نفس ذائقة الموت وقوله تعالى يوم تاتي كل نفس تجادل عن نفسها قوله وهي توجب الاحاطة
على سبيل الافراد بكسر الهمزة على المصدر ودليل ذكر لفظ الانفراد مقامه في اصول الفقه لفخر الاسلام رحمه الله ثم
بيننا معنى الاحاطة من لفظ كل والافراد من المضاف اليه وهو النكرة في موضع الاسماء بخلاف كلمة من فانه ليس فيه معنى الافراد

وهي تحتمل الخصوص ايضا مثل كلمة من لكن انها عند العموم تحالفها في ايجاب الافراد اعني ان افراد كلمة كل اذا
وجدت معا تعتبر كل واحد منها كان ليس معه غيره وليس هذا المعنى في افراد من فانها اذا وجدت تعتبر صفة
الاجتماع لا الانفراد وتظهر ذلك فيما ذكره محمد رحمه الله في السير الكبير اذا قال من دخل منكم هذا الحصن فله
كذا من النفل فدخل جماعة معا لم يكن لواحد منهم شيء ولو قال كل من دخل منكم هذا الحصن اولا فله عشرة فدخل
عشرة معا استحق كل واحد منهم النفل تاما لاجل الاحاطة في كلمة كل على وجه الافراد فكان كل واحد من الداخلين
كانه فرد ليس معه غيره وهو اول من الناس الذين تخلفوا او لم يدخلوا وهو اول ايضا من التسعة الذين دخلوا معه لانه
لما اعتبر في نفسه كانه فرد ليس معه غيره كان هو اولا ممن سواه فلذلك استحق النفل كاملا لان اسم الاولية
يتحقق في كل فرد منهم وفي كلمة من وجب اعتبار جماعتهم وذلك ينافي الاولية ولو دخل العشرة على التعاقب كان
النفل للاول خاصة في الفصلين لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق لا يشاركه فيه غيره وهذا
المعنى يتحقق للسابق من كل وجه وكلمة الجميع بمنزلة كلمة كل في انها توجب الاحاطة ولكن على وجه الاجتماع لا على وجه الافراد
حتى لو قال جميع من دخل منكم هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا استحقوا نفلا واحدا بخلاف قوله كل
من دخل منكم هذا لان لفظ الجميع للاحاطة على وجه الاجتماع وهم سابقون الدخول على سائر الناس وكلمة كل للاحاطة
على وجه الافراد وكل واحد منهم كالمنفرد بالدخول سابقا على سائر الناس ممن لم يدخل فحصل من هذا كله ان كلمة كل
للعموم على سبيل الافراد وكلمة جميع للعموم على سبيل الاجتماع وكلمة من على الاطلاق كما في حروف العطف ولكن بطل النفل
في قوله من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل جماعة لما ان الاول اسم لفرد سابق وهو تصريح بالخصوص
فلا يستحق النفل الا واحد دخل على الجماعة وكلمة من وان كانت عامة لكنها تحتمل الخصوص فترجح جانب الخصوص
بقرانه الاول بخلاف كلمة كل والجميع فان كل منهما موضوع لما ذكرنا من اعتبار معنى الافراد والاجتماع فالاول
اسم الاول بمعنى لا ينافي موضوعهما على ما ذكرنا والله اعلم يقول العبد الفقير الى الله المرشد الى سواء
المنهاج والمنجي من وصمة الاتسام بسمة الاعوجاج المدعو حسين بن علي بن الحاج ستر الله عيوبه وغفر ذنوبه
قد انتهى فيما استمددت من الله مواد التوفيق واستوهبته فيما نحوته من التحقيق فانه بحمد الله تدبرت
مطلعا على حقائق المعنى مقررا للحقيقة ونجم كاشفا لما استبهم في هذه الاوراق الوريقة ولكن مع ذلك
لم انعزل عن جاهل مشطط دعاه فرط سفلته وذي غل مضت حمله خشية خلته الى تهجين ما هو حري بان
يتمسك لنضارة على بسيط الحذق وعلى تهجين ما هو واضح من بيض النعام في فتح الغلق ولكن طيبت نفسي
باني لست باول من عيبت حاله من الانام واول حاجة كسرت في الاسلام يهجره من الحيف عنبسا
عنلثية تقوم جلدا املسا فلكان زعيا لم منصف قد اطلع عليه وارتضاه وذي شبهة اعوامنا
قد استضاءه واستجلاه ولله در من يقول اذا رضيت عني كرام عشيرتي فلا زال غضبانا علي لئامها
ولو لم يكن فيه الا من الاساتذة الكبار وبث شذوذ ما قرع سمعي من الشاذ لكفى كل الكفاية في حسب
من الهداية فاني لما ظفرت بخدمة الامام العالم الحاج الرباني البارع الصمداني استاذ العلماء بقية الكبراء
المفرد باحياء سير السلف المتوحد على وجه الغبراء بانه خير الخلف مولانا حافظ الدين البخاري شكر الله

مساعيه وزاد معاليه قد قويت اثره ايما انبعث والتقطت فوايد كلما نقشت هو ايضا رحمه الله
اكرم مثواه ومكنه في الخلد [illegible] بتربية الوالد الولد [illegible] فوايد من ادركت من المشايخ
العظام وفوايد من استهديت من الاساتذة الكرام منهم الامام الزاهد البارع الورع المتقدم [illegible]
[illegible] المدققين [illegible] المحققين هو العين النوارة في احكام الزهد والينبوع المتعين في الاصول [illegible]
وهو الذي شد عضدي وآزر ازري ومد ضبعي وقوى ظهري [illegible] فخر الاسلام
ونشر مصنفاته فيما بين الانام والمخصوص [illegible] صاحب المختصر ورواته وتبليغ فقهه ودرايته مولانا
وسيدنا فخر الدين [illegible] تغمده الله بالرحمة والرضوان واسكنه فراديس الجنان ومنهم الامام الزاهد
[illegible] الناسك عباد الله الاخيار واعظمهم علما منزلة الابرار معدن الحادث النبوية ومجمع الامداد
المصطفوية مولانا جلال الدين [illegible] رحمه الله وهو اول من فتق لساني في [illegible]
جماعة نابغة من الفتيان في عصبة فاقوا على الاقران خصوصا في هذا الفن الذي نحن فيه فانهم ادركوا
[illegible] منهم الامام العالم النظار اللوذعي
والقرم النحرير [illegible] مولانا حسام الدين [illegible] رحمه الله ومنهم الامام الزاهد [illegible]
[illegible] ورئيس اهل الطريقة تاج اهل الحقيقة مصنف [illegible] طلبة العلم الذي جمع [illegible] والاطراف
مولانا حافظ الدين النسفي رحمه الله ومنهم الامام الزاهد المحقق الهمام المدقق المشهود له باليد
البيضاء في الاصول والجدل ذات الفضائل في المعقول [illegible] مولانا شمس الدين [illegible] الكردي رحمه الله ومنهم السيد
الامام افتخار السيادة رئيس اهل السعادة [illegible] ذو الفصاحة الباهرة [illegible]
الزاهرة احسن الناس خلقا واكرمهم خلقا مولانا السيد الامام جمال الدين المعروف [illegible]
رحمهما الله ومنهم الامام العالم الشهيد المحقق الكامل الرشيد [illegible] البشر الفائق على
النوع الجامع بين المعقول والمسموع له لسان [illegible] السيوف [illegible] المعقول [illegible]
مولانا ركن الدين [illegible] رحمه الله فقد [illegible] الرواية منهم ومن غيرهم من الائمة الكبار والاساتذة
العظام [illegible] الذكر [illegible] اعتنا [illegible] بشان [illegible] مسائل هو السابق
والمصلي اكرمها الله تعالى باعلى درجات المصلي فقد انتخبت عن الشروح والفوايد فرائد قلائد
الفوائد [illegible] على المنقول [illegible] وما ذكرتها على الكتاب [illegible] الكتاب
ثم [illegible] المختصر ومعناه المغلق [illegible] الكشف الثاني والشرح المطلق [illegible] كشفه
[illegible] الوافي شرح المختصر [illegible] في هذا النوع من المطالب الدينية [illegible] السهول
واحضار [illegible] المعاني [illegible] اليقينية [illegible] تعالى [illegible] فضاله واكرمني [illegible] بلاد
الشرح في مسجد [illegible] المصنف رحمه الله [illegible]
ايديها وتشتم [illegible] السنة الرضية والمحل السنية المرضية
والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على [illegible] محمد وآله الطيبين الطاهرين اللهم اغفر [illegible] لمؤلفه
ولكاتبه

الامام الفاضل العلامة شيخ الاسلام قاضي القضاة بها الدين المنصوري ابقاه الله تعالى [illegible]
واسكنه [illegible] الجنان بعدما طالع هذا الشرح واستحسنه وارتقى انشاد قصيدة في الشارح

وافي لحل المشكلات الوافي ⁂ مرجع مولانا الامام الوافي
متدام اهل الفقه سيدنا ومن ⁂ ورث العلوم اماجد الاسلاف
علامة الاسلام عنوان الهدى ⁂ دحر الائمة مرجع الاشراف
طلق اليدين اذا عراه المجتدي ⁂ بحر بهش اذا اتاه العافي
اعني حسام الدين والدنيا الذي ⁂ حسم الشرور كباتر الاسياف
الكامل الفطن السخي المرتجى ⁂ الفاضل اللقن العفي الكاف
اللمعي اللوذعي المقتدى ⁂ الاحوزي الاحوذي الكافي
جمع العلوم ثم روض صعابها ⁂ ثم ارتدى ثوب التقى وعفاف
في الفقه والفتوى وكل فضيلة ⁂ اربى على الاسلاف والاخلاف
الله حلاه بفضل وافر ⁂ واختصه بغرائب الاوصاف
وشجاعة وزماعة ومناعة ⁂ وبراعة وقناعة وكفاف
وسماحة وحماسة ونصاحة ⁂ وحصافة ولطافة ونصاف
وسخاوة وحفاوة وبلاغة ⁂ وغلابة وصلابة وثلاف
سارت مناقبه وطار مديحه ⁂ في المدن والاهضام والاشعاف
وحباه رب الخلق خلق محمد ⁂ وكساه بردا من رقاق رصاف
من في اياديه وان صفاته ⁂ بهرت على المداح والوصاف
ما ان لجانيه الحسود فانه ⁂ غيظ العداة ومرغم الاناف
واتى بخبر الذي هو غامض ⁂ متعين على الاماثل خاف
طالعته متفهما فوجدته ⁂ متحليا بفرائد الاصداف
وكانما آثاره لذوي الحجى ⁂ اثر العهاد بروضة ميناف
لله در تحقيق ودقائق ⁂ آحادها تغني عن الالاف
وفوائد وفرائد وقلائد ⁂ وعوائد وموائد الاضياف
ادنى على التصوير من التحقيق ⁂ قد قيده احسن شرح واف
كشف القناع عن الغوامض كلها ⁂ اعجب به من كامل كشاف
هذا وكم من مقفل قد حله ⁂ بقريحة كالوابل الغراف
قد يسر الابعاد في تقريره ⁂ قد اودع الاسرار وسط صحاف
فظفرت بالمرتاد من ايضاحه ⁂ وبيانه الوافي الصحيح الشاف

وطربت من نيل المنى نماها ⁂ وسكرت من طرب بغير سلاف ⁂ وعثرت فيه على الذي املته ⁂ ووجدته بل زاد بالاضعاف
وارته اخوان صدق وارتضوا ⁂ تصنيفه وهدوا الى الانصاف ⁂ واجتنب عما اورد الحساد لي ⁂ من حيلهم بحقائق الاصناف
ازودي نفايس شرحه بالجوهر ⁂ المكنون بل لالي الرجاف ⁂ جلي عرايس فكره بملابس ⁂ اضحت مباهية على الاتراف
احيى مباحث قد اميتت برهة ⁂ حياه رب الناس بالالطاف ⁂ قد جاء وفق الكلي في رتبه الاسنى ⁂ وفي تحقيق كل خلاف
وتناسب النحوي الدقيق لفظه ⁂ من غير عيب ناقض وتناف ⁂ وبانه ادرج بذاك شرح هداية ⁂ تجبى اليه محامد الاطراف

أهدي إليه قصيدة ليلية ∴ سلمت عن الإقواء والاصراف ∴

لا زال في نعم الإله وغبطة ∴ متمتعا وموطاء الأكناف ∴

الله عمّره وطيّب عمره ∴ في البر والإفضال والإسعاف ∴

ما طارت الأطيار في جو السما ∴ وتعلقت بقوادم وخواف ∴

تمت القصيدة بحمد الله تعالى ومنه فرحم الله قائلها وكل عالم منصف عن من سعف في الدنيا





باب في الصرع علاجه ان ياخذ افتيمون وعاقرقرحا وانيسون وسنا ويسحق ناعما وينخل ويعجن بزبيب طايفي منه
ونيا والهيتل المجوزة قبل الغم فانه يندفع في اسبوع باذن الله تعالى باب في امراض السمع علاج الدوي والطنين
ان ينقع الافيون الجيد في الماء ويقطر الاذن فانه يسكن في الوقت باذن الله تعالى